ADRIANO TILGHER

FILOSOFI E MORALISTI DEL NOVECENTO

Tutto s'agita come se il cosmo retrocedendo volesse sciogliersi in notte e in caos e nuova assumere forma.
GOETHE

ROMA
LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE
PIAZZA MADAMA, 19-20
1932-X

DELLO STESSO AUTORE

EDIZIONI DELLA LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE:

1. *Voci del Tempo*. Profili di letterati e filosofi contemporanei. (Seconda edizione riveduta, 1923, pp. 222).
2. *Relativisti contemporanei*. (Quarta edizione definitiva, 1923, pp. 105).
3. *Ricognizioni*. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani (1924, pp. 252).
4. *Studi sul Teatro contemporaneo*. Preceduti da un saggio su *L'arte come originalità e i problemi dell'arte*. (Terza edizione aggiornata e accresciuta, 1928, pp. 324).
5. *La Scena e la Vita*. Nuovi studi sul Teatro contemporaneo (1925, pp. 250).
6. *La visione greca della vita*. (Seconda edizione raddoppiata, 1926, pp. 174).
7. *Homo Faber*. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini. (1929, pagine 200).
8. *La Poesia dialettale napoletana 1880-1930*. (1930, pp. 108).
9. *Estetica*. (1931, pp. 306).

PRESSO ALTRI EDITORI:

10. *Arte, Conoscenza e Realtà*. (Torino – BOCCA, 1911, pp. 132). *Esaurito*.
11. *Teoria del Pragmatismo trascendentale*. (Torino – BOCCA, 1915, pp. 384). *Esaurito*.
12. *Il Tempo e l'Eternità*. (Roma, edizioni di « Bilychnis », 1920).
13. *Il concetto d'individuo*. (Bologna, edizioni de « L'Arduo », 1921).
14. *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*. (Torino – BOCCA, 1928, pp. 218).
15. *Filosofi antichi*. (Todi – ATANOR, 1921, pp. 200).
16. *La crisi mondiale e Saggi di Marxismo e Socialismo*. (Bologna – ZANICHELLI, 1921, pp. 304).
17. *Storia e Antistoria*. (Rieti, « Bibliotheca Editrice », 1928, pp. 56).
18. *Primi scritti di Estetica*. (Roma - MAGLIONE, 1931, pp. 40).

ADRIANO TILGHER

FILOSOFI E MORALISTI DEL NOVECENTO

> Tutto s'agita come se il cosmo retrocedendo volesse sciogliersi in notte e in caos e nuova assumere forma
>
> GOETHE

ROMA

LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE

PIAZZA MADAMA, 19-20

1932-X

I.

ESSENZA DEL ROMANTICISMO

Non fu senza sorpresa che il pubblico italiano apprese che la Francia aveva scelto il 1930 come data per celebrare il primo centenario del Romanticismo. 1830 anno dell'avvento del Romanticismo? Ma se a quell'epoca in Italia la prima fase del Romanticismo è già chiusa, e come gloriosamente chiusa! Foscolo è morto, Leopardi e Manzoni hanno già dato al mondo tutti i loro capolavori. Se in Francia nasceva, bisogna dire che in Italia il Romanticismo moriva. O, se non moriva, si avviava al tramonto. Gli orologi di Francia e d'Italia non segnavano la stessa ora. E anche al meridiano dell'osservatorio di Parigi l'anno dell'avvento del Romanticismo è proprio il 1830? E Chateaubriand? E Rousseau? Il Romanticismo non è già in essi vivo

e vitale e in pieno possesso di quelle che ne sono le caratteristiche essenziali? Che senso può avere fissare proprio al 1830 l'atto non si sa bene se di nascita o di battesimo o di maggiore età di un movimento che nel 1830 avrebbe potuto non senza diritto festeggiare il primo centenario di esistenza, e, se crediamo a Seillière che fa nascere il Romanticismo dal seno del Quietismo, e a Schmitt, che rimonta all'Occasionalismo, e a Berthelot, che, forse con più ragione di tutti, risale al Vitalismo delle scuole mediche del Seicento, a dirittura il secondo centenario o giù di lì?

In verità, se la data 1830 ha importanza, non solo per la Francia ma per tutt'Europa, è per questo: che essa segna, non già l'avvento del Romanticismo, che era avvenuto da un pezzo, ma lo sbaragliamento definitivo, la rovina irreparabile, nella coscienza del pubblico, del vecchio Classicismo sopravvissuto. Dopo di allora, il Classicismo, quando non è balbuzie senile d'impotenza, quando è forma di vita viva, è nient'altro che aspetto e forma e fase del Romanticismo.

Ma cos'è il Romanticismo? A rispondere a una domanda simile un breve saggio è suffi-

ciente come un bicchiere a vuotare il mare. E, nondimeno, a chi non abbia mai visto il mare un bicchiere d'acqua marina può servire a darne un'idea.

Diciamo, dunque, che il Romanticismo non è affatto un fenomeno puramente letterario, e nemmeno genericamente culturale: è un fenomeno, nel più vasto senso della parola, umano; è una nuova intuizione, una nuova esperienza, meglio ancora, un nuovo gusto, un nuovo senso, un nuovo orientamento della vita, che si comincia a delineare quando, definitivamente fissata e cristallizzata nel Concilio di Trento la sintesi cattolica, lo spirito europeo cerca nuovi sbocchi alla sua profonda inquietudine e al suo travaglio roditore. È una nuova civiltà, che si dà la sua espressione in tutti i domini dello spirito: arte, religione, filosofia, morale, costume, politica, giurisprudenza, e via dicendo.

E qual'è la sua caratteristica essenziale? Come si definisce la sua essenza? Rispondere a questa domanda non è meno difficile che definire, che so, l'essenza del Cristianesimo, quel *quid* che permette ad esperienze religiose così diverse come quelle di un Agostino e di un

Francesco, di un Benedetto e di un Calvino, di dirsi tutte egualmente cristiane. Una buona parte degli equivoci che regnano sull'argomento viene da questo: si definisce come Romanticismo in generale il Romanticismo di un certo periodo, di una certa fase, di questa o quella delle sei o sette generazioni romantiche (secondo l'enumerazione di Seillière) e sulla base di un così angusto criterio si nega o si attribuisce a questo o a quel movimento, a questo o a quel paese, a questo o a quello scrittore, a questa o a quella letteratura la qualifica di romantico. Indi, equivoci, dispute *et irae*.

Si suol dire, per esempio, che Romanticismo significa insurrezione dell'Individuo contro la Società; dell'Istinto contro la Ragione; del Cuore contro il Cervello; della Passione contro la Legge; dell'Impulso contro la Regola; del Sentimento contro la Disciplina; dell'Istinto contro la Volontà, e via dicendo. Esattissimo. Ma di *un* certo Romanticismo, non *del* Romanticismo. Barrès, Kipling, D'Annunzio, Nietzsche, i grandi astri del firmamento culturale di avantiguerra, esaltano la Disciplina, la Regola, la Legge, il Cervello, la

Ragione, l'Energia, e sono romantici della più bell'acqua, romantici al cento per cento. Come tutti i grandi fenomeni storici, come tutti i grandi movimenti veramente e profondamente originali, il Romanticismo ha la forza di rovesciare le sue posizioni, di negare sè stesso, di volgersi contro sè stesso, rimanendo nondimeno sempre fedele a sè medesimo. L'estremo individualismo e l'estremo socialismo, l'estremo storicismo e l'estremo antistoricismo, il passatismo estremo e l'estremo futurismo, il sentimentalismo e l'odio del sentimento, il primitivismo e il decadentismo, l'emotivismo e lo stilismo: il Romanticismo ha abbracciato in sè tutti questi estremi e tutte le sfumature intermedie, tutti stringendoli nell'unità della sua vita e del suo movimento, del suo essere e del suo divenire. Perciò l'essenza del Romanticismo non è da intendere come alcunchè che rimanga sempre identico a sè stesso in tutte le forme che esso assume, come qualcosa di gelido e morto sottratto al movimento: ma come un'energia che ha in sè la forza di superare tutte quelle forme antitetiche, di crearle tutte senza esaurirsi in nessuna.

È Romanticismo quell'esperienza della Vita

in cui questa è sentita — più o meno chiaramente, più o meno consciamente, con laceramento o con esaltazione interiore — come una potenza, una forza, un'energia, un'attività oscura in continuo movimento, che non è legata a nessuna delle sue forme, ma ha in sè la forza di generarle e di trascenderle tutte, e che, in fondo, non ha altra legge, altra destinazione, altra gioia che d'essere al massimo grado sè medesima. È precisamente il Romanticismo che ha cominciato a scrivere Vita con un gran V maiuscolo, che di un concetto meramente scientifico ha fatto della Vita una divinità metafisica, fondo e centro del mondo. Il Romanticismo è il culto della Vita come Vita, e sol perchè Vita: dove poi la Vita venga riposta, qui differiscono i vari Romanticismi. L'uno la pone nell'Individuo che furente insorge contro il Tutto; l'altro nel Tutto (Natura, Nazione, Classe, Società, Razza) unendosi al quale l'Individuo gode la massima pienezza di vita. L'uno, nell'adorazione estatica del Passato; l'altro, nello slancio fremente verso il Futuro. L'uno, nel ritorno alla Natura; l'altro, nella Disciplina umana più ferrea. L'uno, nel languore del Sentimento; l'altro,

nella durezza dell'Energia. L'uno, nell'Istinto più immediato; l'altro, nella più riflessa Volontà. L'uno, nel Sognare; l'altro, nell'Agire. Tutti romantici, in quanto e fino a quando è per gustare la massima intensità di vita che essi sventolano l'una o l'altra di quelle opposte bandiere. Se la definizione che abbiamo data del Romanticismo è esatta, bisogna riconoscere che il primo che ne ha avuto chiara e netta coscienza è Herder, prima del quale si può parlare di precursori del Romanticismo, non di Romanticismo vero e proprio.

S'intende che la coscienza che il Romanticismo ha di sè non è affatto la stessa al principio che al termine attuale della sua carriera, e che la conoscenza più o meno netta che esso ha di sè reinfluisce sulla caratteristiche del suo movimento. In una fase della sua vita può avere stretto alleanza col Cattolicismo (per amore del passato, per ammirazione della liturgia cattolica, per odio al razionalismo e all'illuminismo ecc.), ma ciò non toglie che, nel suo fondo, il Romanticismo tenda a fare a meno e di Dio trascendente e del Redentore e a divinizzare la Vita.

Ora, chiunque conosce un po' la storia spiri-

tuale d'Europa degli ultimi due secoli, non disconoscerà due verità che derivano come corollari dalle premesse sopra accennate:

1) Per lo meno da un secolo, il Romanticismo è l'elemento vivo dinamico propulsore maschio fecondatore della cultura di Europa: il Classicismo, tutt'al più, fa da freno, da moderatore, da inibitore. Ma il motore della macchina è il Romanticismo. Tanto vivo e potente che non teme di vestirsi con gli abiti del suo rivale e di prenderne il nome e di far guerra a sè medesimo (il Classicismo di un Nietzsche e di un Maurras non è che un Romanticismo della Volontà balzato in armi contro un Romanticismo del Sentimento).

2) La cultura europea contemporanea, la cultura di quella che Seillière chiama la settima generazione rousseauviana, la nostra, è, in quanto è viva, romantica. Tutti i capofila della cultura europea contemporanea sono romantici, di un Romanticismo che è il *loro* e non quello dei loro padri e nonni, ma *romanticismo quand même* e più che mai.

II.

LA FILOSOFIA GERMANICA DELLA VITA

La fase del pensiero immediatamente precedente quella attuale fu segnata per la Germania, come per tutta Europa, dalla prevalenza assoluta della Scienza, adoratrice del Fatto. Basta con i sogni, con le fantasticherie vagabonde, con i presuntuosi tentativi di creare *a priori* il mondo la natura la vita. L'età della ragione è venuta, è tempo di sottomettersi al dominio della realtà, del Fatto e della Scienza, sacerdotessa di esso! Tale il grido di cui risuonò la Germania negli anni intorno al 1860. Per la Filosofia non c'era più posto. Invano la reietta implorò le fosse almeno concesso in grazia di sistemare in sintesi i risultati delle Scienze particolari, invano offrì alla nuova e dura sovrana uffici di cameriera sotto forma di teoria della conoscenza: tanta modestia dopo tanta baldanza non servì che ad attirarle scherni e irrisioni e, finalmente, la cacciata in bando. La Filosofia parve allora per un pezzo

un fenomeno mentale corrispondente a una fase superata dell'umanità, oggetto di studio storico allo stesso titolo che le epidemie mistiche e le superstizioni religiose. La Filosofia si era perduta e, pareva, per sempre, senza rimedio.

Fu allora che di contro al mito ed al culto del rigido Fatto, tomba non solo de' Vati ma dei Filosofi, sorse e si propagò con la rapidità della folgore il nuovo mito e culto della Vita. Vi è in ogni età una parola che propaga da sè risonanze indefinite, si circonda di aloni di significazioni illimitate, s'impregna di colorazioni innumerevoli, una parola che tutti ripetono ma ognuno a modo suo, e la cui forza suggestiva è fatta appunto dalla sua stessa indeterminatezza. Natura nel secolo XVII, Progresso e Ragione nel XVIII, Storia nel XIX, Vita nel XX: ecco alcune di queste parole indicatrici di veri idoli culturali. Di contro alla terra del Fatto, saldamente dominata dalla sovrana Scienza, si levava dalle nebbie marine una nuova, misteriosa, inesplorata terra: la Vita. Il Cristoforo Colombo del nuovo continente fu Federico Nietzsche.

Per Nietzsche non vi è Fatto, non vi è mondo in sè, che si tratti di constatare e registrare.

Il mondo non esiste se non come oggetto, in sè indefinibile, delle azioni e reazioni degli esseri viventi. Non v'è perciò un mondo solo, vi sono tanti mondi quanti sono i viventi che se li creano per viverci e sentircisi come a casa loro. Vivere è interpretare il caos delle sensazioni brute, è reagirvi, è darvi senso, è impregnarlo di valore. Vivere è valutare, è lavorare a creare un mondo nostro. Non vi è una valutazione e una interpretazione giusta che bolli di falso le altre: ognuna è giusta dal suo punto di vista, dalla sua prospettiva, e tutte le prospettive si equivalgono fra loro. Da questo punto di vista in cui la critica di Kant e la biologia di Darwin si fondono in sintesi poderosa e originale, la Filosofia appare il prolungamento dell'attività vitale. Si lasci pure alla Scienza il dominio del Fatto: si aprono alla Filosofia le sconfinate oceaniche distese del Fare, del Creare, dell'Attività. La Filosofia non ha più da arrossire di essere l'opera di un individuo, radicata nella sua personalità, è questa, anzi, la sua gloria: di essere l'autobiografia e la confessione di un uomo, di farci conoscere non cos'è il mondo, secondo lui, ma cosa egli vorrebbe che fosse, e cosa, così volendolo, egli lo fa.

Sulla stessa strada di Nietzsche, ma con minor forza distruttrice e creatrice, si spinge Dilthey, il gran filosofo della Cultura. Lo allucina ancora il fantasma idolatrico del Fatto e della Scienza sua ancella, e perciò nella sua negazione che la Filosofia sia Scienza si sente il rimpianto della dignità perduta. Ma anche Dilthey, in fondo, riconduce la Filosofia in seno alla Vita. Le attitudini che l'uomo può adottare in faccia all'universo sono infinite, e nulla permette di enumerarle e tracciarne i limiti. Ma dalla confusione di esse emergono alcuni grandi modi di sentire l'universo e di reagirvi, di cui le varie grandi filosofie sono le sistemazioni nette e coscienti. Sorgono così le varie interpretazioni dell'universo, le metafisiche, che se non sono scienze, non per ciò sono arbitrario prodotto dell'uomo. Di esse nessuna è vera in senso assoluto, pur avendo tutte la loro verità parziale. E appunto per questo non muoiono mai, sfuggono a ogni confutazione, sono eterne e indistruttibili. Così Dilthey giustifica l'esistenza della filosofia e la contraddizione delle filosofie, ognuna di esse sistemazione di uno dei sentimenti universali.

Incalzando, Simmel spiega che la filosofia

ha, sì, radice nella personalità del filosofo, ma, in pari tempo, è pur vero che tende a superarla. Poiché non ci sono che spiriti individuali, non vi sono che visioni individuali del mondo. Non vi è una visione del mondo che sia la vera, perchè non esiste un Io assoluto e universale. Ma fra le visioni individuali del mondo alcune ve ne sono in cui trionfano certi grandi motivi, certe forme universali dello spirito umano, e quelle hanno un carattere d'universalità che manca alle altre. Così nascono i grandi sistemi.

Finzioni? Sia pure. Ma tutto ciò che non è bruta e nuda sensazione, incalza Vaihinger (raccogliendo le fila di un lungo travaglio spirituale cui han contribuito e Mach e Avenarius), è finzione, il concetto scientifico non meno del dogma teologico e del sistema filosofico. Il pensiero non è che funzione vitale, si applichi esso alla scienza o all'arte o alla filosofia (1).

Tutto è mito, continua Spengler: ogni cultura è un organismo di miti, che nasce fiorisce e muore, e tra cultura e cultura non v'è comune misura, come non v'è comune misura tra gli organismi vegetali e animali (2).

Così, a poco a poco, la Filosofia rendeva alla Scienza il servizio che questa le aveva fatto. La Scienza l'aveva scacciata dal regno del Fatto in quello della Finzione: la Filosofia risponde annettendo al regno della Finzione il regno del Fatto. La Scienza aveva negato alla Filosofia ogni diritto alla scoperta della verità: la Filosofia associa al suo destino la Scienza e abbatte l'idolo di una verità assoluta e definitiva. La Scienza aveva rimproverato alla Filosofia di perdersi dietro fantasmi vani e di dimenticare la Vita: la Filosofia le ritorce l'accusa di uccidere e imbalsamare la Vita, e rifonde il Fatto nell'attività creatrice, nel Fare. Tutto diventa Vita. Le parole d'ordine divengono Vita, Vivente, Vitale, e tutte quelle che da vicino o da lontano si riconnettono alla Vita, dea che ha la sfingea e medusea bellezza delle donne leonardiane, nel cui ambiguo sorriso è qualcosa di perfido e di tenebroso.

Quel che a me sembra l'apporto più considerevole dell'ultima fase della filosofia tedesca, da Nietzsche a Spengler e a Kayserling, è il senso nuovo che essa ha saputo conquistare della Vita e della Filosofia. Prima di Nietzsche, la parola Vita aveva un significato più che altro

biologico e scientifico. È sopratutto per opera sua che essa acquista un riferimento a valori culturali e con un balzo di gigante si proietta sul piano dell'infinito. Vivere è per Nietzsche creare, infinitamente creare, rompersi in centri innumerevoli di creazione lottanti fra loro. La Vita si dilata così all'infinito nel tempo, nello spazio, nell'intensità, si carica d'illimitato, respinge da sè ogni pretensione a serrarla in forme determinate, ad assegnarle un senso, un termine, una direzione prestabiliti. « Il mondo una volta di più per noi è diventato infinito »: è il grido di Nietzsche. E Dilthey: la Vita è indefinibile, sfugge a tutte le formule, determinarne il senso una volta per tutte è impossibile, non la si conosce e comprende che a posteriori, attraverso le sue manifestazioni, che ne mettono in luce ora questo ora quel lato, e non si potrà abbracciarla come tutto che il giorno in cui sarà tutta manifestata, cioè spenta. E Simmel: le categorie attraverso le quali lo spirito umano si crea il suo mondo sono in numero infinito, nuove categorie possono sempre essere create, nessun dato c'impone la categoria da cui può essere riguardato. E Spengler estende alle Culture la

conquista di questo senso infinitistico della Vita: alle Culture concepite come viventi organismi chiusi in se stessi, senza tregua creati e divorati dalla inesausta potenza della Vita. E Kayserling fa dell'uomo il libero creatore del senso dell'Universo, che non ne ha se non in quanto l'uomo glielo conferisce, gli inculca il senso della sua responsabilità cosmica, risolve la Filosofia nella costruzione della personalità autosufficiente.

Come d'infinito, la Vita si carica di tensione drammatica. Vivere è sentito come qualcosa di essenzialmente drammatico, perchè la Vita è essenzialmente aspirazione all'Infinito e insieme necessità di concretarsi in forme finite per darsi corpo e consistenza. Così ogni cultura, ogni filosofia, ogni visione del mondo è, e non può non essere, essenzialmente limitata, in quanto erige a motivo unico uno solo degli infiniti motivi della Vita, ma per ciò appunto è internamente lacerata da contraddizioni attraverso cui si manifesta la viva presenza dell'Infinito che in quelle strettoie si sente soffocare e anela all'ebbrezza dell'illimitato. È il senso faustiano della vita teorizzato da Fichte e cantato da Goethe, ma mentre Goethe e

Fichte insistevano sulla Forma in cui la Vita deve calarsi per concludersi non meno che sullo slancio con cui la Vita rompe l'una dietro l'altra tutte le Forme in cui si cala e si protende lampeggiando al dilà, questi suoi epigoni battono quasi esclusivamente sullo slancio creatore delle Forme e rifiutano con disdegno le Forme formate (3).

E come un nuovo senso della Vita, così un nuovo senso della Filosofia si delinea e si precisa. Figlia della Vita, la Filosofia ne adotta la infinita libertà di movimento. Nietzsche (anche qui bisogna cominciare da lui) concepisce pel primo il pensiero come una libera infinita esperimentazione vitale, perennemente ricominciata. Il filosofo deve rinunciare al fantasma della verità assoluta, adottare la varietà dei punti di vista, risentire nell'animo suo la tensione e la lotta di tutti i valori umani e la loro contraddizione, senza paura di lacerarsi e rompersi.

Crolla il vecchio idolo del sistema filosofico che nel giro di due o tre volumi di cinquecento pagine l'uno offre la somma della perfetta e definita verità. Nessuno di questi pensatori ha lasciato un sistema nel vecchio senso della pa-

rola. Nietzsche ha scritto aforismi; Kayserling diari di viaggio; Spengler e Dilthey saggi storici; tutti gli altri, saggi e articoli critici. Tutti si sono difesi di avere un sistema bello e fatto da fornire. Fluidi multipli cangianti come la Vita, hanno rifiutato di rinchiudersi nella prigione sia pur sontuosa di quattro mura sistematiche. Un sistema è sempre una verità parziale. E perchè allora rifiutarsi la gioia delle altre verità?

Sono filosofi e artisti insieme, pensatori e poeti: accanto ai dionisiaci voli e ai lampeggiamenti folgoranti di Nietzsche, ecco le pacate capillari analisi di Dilthey, di Simmel, di Scheler gioia dell'intelligenza, banchetto del gusto; accanto alle apocalissi di Spengler, solenni come funebre canto di campane a martello, ecco la lapidaria semplicità di un Vaihinger, l'elegante e raffinato e talvolta dilettantesco ragionare di un Kayserling. La Filosofia è arte, è critica, è vita, è azione. Tutto diventa Filosofia.

Ma per questo appunto, di bel nuovo la Filosofia tende a svanire e a dissolversi come Filosofia. Ricongiuntasi alla Vita, tende a riassorbirsi nella infinita varietà dell'oscillazione

e del lampeggiamento vitale. Conquistato appena, l'impero d'Alessandro tende a dissolversi nella miriade dei regni dei Diadochi. Riaffiorato dalla terra, il fiume della Filosofia tende a inabissarsi di nuovo sotto terra. Ma il rigoglio prodigioso della vegetazione culturale in Germania dimostra che il suo passaggio non è stato vano, e che esso è là, nel sottosuolo, pronto a riaffiorare di nuovo, quando il genio della storia vorrà, in zampilli e getti d'inaudita potenza.

(1) Cfr. *Relativisti contemporanei*, 4ª ediz., cap. I.

(2) *Ibid.*, 4ª ediz., cap. III.

(3) Sull'antitesi Vita-Forma, cfr. il saggio su Pirandello in *Studi sul Teatro contemporaneo*, 3ª ediz., cap. VII.

III.

LA CULTURA GERMANICA FRA DIONISO E APOLLO

A caratterizzare adeguatamente la presente fase della civiltà occidentale, definirla altamente tecnica non basta. La civiltà egiziana, la civiltà greca dell'epoca ellenistica furono civiltà altamente tecniche, e, nondimeno, del tutto diverse da quella in cui viviamo. Questa non è solo una civiltà intensamente tecnica: è, essenzialmente, una civiltà della Tecnica, ch'è un'altra cosa. *Civiltà della Tecnica* vuol dire civiltà in cui l'attività dominante dello spirito, quella che colora di sè tutte le altre attività spirituali, quella che se le asserve tutte e dà il là alla vita, è la Tecnica. In questo senso non c'è mai stata al mondo civiltà della Tecnica prima di questa nella quale viviamo. E la fase presente di essa non è tanto caratterizzata dallo sviluppo sempre più rapido e trionfale della Tecnica, quanto dalla coscienza sempre più intima e penetrante che l'uomo va acquistando

che la civiltà in cui egli si trova a vivere è una civiltà della Tecnica, caratterizzata dalla Tecnica come le civiltà che l'hanno preceduta lo furono dall'Arte o dalla Religione o dalla Politica. Di qui, contrasti spirituali, che in nessun paese d'Europa forse si delineano con tanta nettezza, con tanta drammaticità, con tanta violenza ed evidenza di tensione, come in Germania.

Civiltà della Tecnica vuol dire una civiltà che nei riguardi della Natura si pone in attivo atteggiamento tecnico. La Natura non è più oggetto di passiva contemplazione teoretica o di compiacimento estetico: non è più una ignota Iside a cui strappare il velo, o una fascinatrice Sirena nelle cui braccia addormirsi beato. La Natura appare come un magazzino di abitudini delle cose, fra le quali importa destreggiarsi secondandole in modo da farle servire agli usi dell'uomo: comandar loro obbedendo. L'uomo della Civiltà della Tecnica si aggira fra le forze della Natura come un domatore fra le belve del circo alle quali vuole insegnare gli esercizi (1). Di questo, l'uomo contemporaneo va acquistando sempre più netta e acuta coscienza.

E questa coscienza importa ineluttabilmente la consapevolezza che l'uomo l'ha rotta con la Natura. Re della creazione, microcosmo nel macrocosmo, impero nell'impero, nessuna delle frasi con cui le civiltà che hanno preceduto la nostra hanno designato la situazione dell'uomo nel mondo è adeguata a tradurre la nuova coscienza che l'uomo contemporaneo ha del suo rapporto con la Natura, con la Vita universa, dal cui seno egli è emerso nella profondità dei secoli remoti: coscienza di una rottura, di una frattura, di una lacerazione. È precisamente questa coscienza che caratterizza il nuovo pensiero che si va lentamente, faticosamente elaborando nel sottosuolo della cultura europea contemporanea e lo distingue profondamente dal Naturalismo delle passate generazioni. Per il vecchio Naturalismo l'uomo era l'ultima ondata della marea della Natura: ultima e più alta, ma pur sempre ondata di quella marea. Ma per l'uomo della civiltà della Tecnica l'uomo è uomo in quanto l'ha rotta con la Natura, in quanto sta non *nella* Natura e sia pure al culmine della Natura, ma *di contro* e di fronte alla Natura. L'uomo balza nell'essere dicendo *no* alla Natura; Bergson è l'unico fra

i filosofi contemporanei ad averlo capito, ed è per questo ch'è il più grande e il più vivo di tutti (2).

Di qui un duplice antitetico atteggiamento. L'uomo può accettare di essere uomo, può dire di sì al destino che l'ha voluto uomo, rifare con luminosa coscienza e deciso volere il gesto che l'ha fatto uomo, volgere le spalle alla Natura, vedere in essa non l'antica devota Madre, ma la buona massaia dalle inesauribili risorse ch'egli è ben lungi dall'aver tutte sfruttate. Essere sempre più decisamente uomo, cioè volontà netta e intelligenza distinta, porre ordine, ordine umano, dov'è disordine, cioè ordine della natura, al regno della spontaneità naturale far succedere il regno della volontà umana, tracciare limiti nell'illimitato, confini nello sconfinato, imporre misura allo smisurato, tale appare il compito dell'uomo a chi dica di sì al gesto che lo ha fatto uomo, che lo ha strappato dall'umida placenta della vita naturale, e gettato nel mondo neonato debole e nudo ma destinato a divenir gigante potente e terribile.

Ma la coscienza di essere avulso dalla corrente della Natura può essere per l'uomo sor-

gente d'intollerabile angoscia e di spasimo senza fine. L'uomo può sentirsi come in un deserto ove le cose e le creature non gli parlano più con voci familiari e care, ma si avvolgono in un silenzio impenetrabile e minaccioso. E gli si gonfia il cuore di nostalgia di ritornare in seno all'antica Madre, di sentirsi onda fra le onde nell'immenso mare della vita naturale, di sperdersi e dissolversi nella tiepida atmosfera della vita vegetale. E maledice ciò che lo ha strappato alla Madre e fatto uomo: intelligenza, volontà, azione, e invidia agli animali, alle piante, alle cose che gli sembrano inanimate la sicurezza infallibile dell'istinto, il sicuro possesso delle leggi dell'esistenza, egli per cui l'esistenza non è possesso ma problema eternamente da risolvere (3).

Niente da stupire se e l'uno e l'altro atteggiamento trovi oggi gl'interpreti più caratteristici in quello fra i paesi d'Europa dove la Tecnica celebra i più trionfali successi: la Germania. Là l'Americanismo vittorioso canta il peana e accanto ad esso il Romanticismo vitalistico fa udire i più accorati rimpianti. Voci diverse di un unico coro, tutti questi romantici sospirano alla Natura come al paradiso per-

duto, e nella coscienza, nella volontà, nella scienza, nell'azione, in tutto ciò per cui l'uomo è uomo vedono forme diminuite e depotenziate di vita, frutti di una potenza malefica che strappò l'uomo dal seno della gran Madre. Ad ognuna delle trionfali affermazioni del pensiero contemporaneo dominato dalla Tecnica il Romanticismo vitalistico germanico oppone un'elegiaca negazione: quanto quello è lanciato verso l'avvenire, tanto questo sembra volgersi verso il passato; quello tutto speranza, questo tutto rimpianto.

Ma son fratelli nemici. E qui è il punto che vogliamo chiarire. È già degno di nota il fatto che entrambi si richiamino a Nietzsche. Nietzsche è lo spartiacque da cui diramano i due fiumi correnti in opposte direzioni, Nietzsche che fu insieme l'ebbro apostolo di Dioniso e l'imperioso araldo della Volontà di potenza, Nietzsche che sembra guardare, Giano bifronte, al passato e all'avvenire. I due movimenti di cui parliamo se ne sono divisa l'eredità: il Romanticismo vitalistico ha ereditato il culto di Dioniso, la nostalgia della vita naturale piena, intera, immediata, istintiva, irrazionale, non incrinata da coscienza rifles-

sione peccato rimorso morale; l'opposta direzione ha ereditato il culto della Volontà di Potenza, ch'è la sola forma con cui il Dionisismo può rivivere nell'anima dell'uomo contemporaneo, dell'uomo della civiltà della Tecnica.

Nietzsche servì insieme a Dioniso e ad Apollo, oscillò fra le due divinità, fra il Dio dell'ebbra forza vitale e il Dio della chiara e luminosa intelligenza, senza mai conquistar la netta coscienza che in fondo egli li sentiva come uno stesso Dio in due diverse fasi della sua vita divina. Romanticismo vitalistico e Tecnicismo americanistico se ne sono divisa l'eredità: ma in entrambi si effonde una medesima nostalgia di una vita più intensa, più vibrante, più piena, solo che gli uni a conquistarla si volgono al materno seno della Natura, e gli altri puntano verso l'Avvenire e sognano il tempo in cui la Terra sarà tutta un'officina dominata dall'Uomo demiurgo.

Romantici entrambi, i romantici vitalisti e gli antiromantici della Tecnica. Romantici entrambi, se l'essenza del Romanticismo è nel rifiuto della realtà di fatto così com'è e nel sogno di una realtà più degna di sostituirla per-

chè più Vita: sia una realtà tutta Natura, sia una realtà tutta Volontà. Romanticismo della Tecnica e Romanticismo della Natura sono poli opposti di un'unica opposizione vivente: attraverso il travaglio di questa si va elaborando faticosamente quello ch'è il gran sogno e la grande nostalgia dell'anima contemporanea, un Classicismo in cui la più lucida Intelligenza non sia che una cosa sola con la più intensa Vita e Sapere sia un altro nome del Potere.

(1) Cfr. *Homo Faber*, cap. XVII.

(2) *Ibid.*, cap. XII.

(3) Il più esemplare rappresentante di questa tendenza è Ludwig Klages.

IV.

NEOROMANTICISMO GERMANICO CONTEMPORANEO O IL RITORNO DI DIONISO

Come già dicemmo, il tratto essenziale della mentalità romantica consiste nel concepire la Vita (la Passione, l'Istinto, il Sentimento, la Natura, o comunque altrimenti si voglia chiamare la Vita non ancora, o non più, disciplinata e stretta in regole teoriche e pratiche) come radicalmente antitetica con la Forma (intendendo per Forma queste regole imposte come argini al libero corso delle potenze intellettive e pratiche: qualunque, poi, sia il nome che si voglia dare al complesso di queste regole, o alla potenza che le impone alla Vita: Intelletto, Ragione, Dovere, Società e simili). Se questo è vero, è innegabile che nell'ora che volge in Germania la filosofia respira un'atmosfera romantica che più mossa e tempestosa non respirò nemmeno al tempo dello *Sturm und Drang*. Ciò conferisce un'aria di famiglia

a tutti i pensatori che ora tengono il campo lassù, e dalla varietà delle fisionomie individuali permette di cavare i tratti comuni che li rivelano affini o parenti (1).

Il Romanticismo, o, per lo meno, il Romanticismo fiorito in Germania è stato sempre antimeccanista e antiscientista, organicista e vitalista. Esso ha sempre rifiutato di ammettere che la Natura fosse quale gliela descrivevano le scienze esatte: corso di fenomeni svolgentesi in un tempo spazializzato e vuoto di per sè di contenuto, retto dalla legge di causalità che pone la reazione eguale all'azione, con esclusione assoluta di novità, di originalità, di imprevedibilità. Allo schema meccanicista il Romanticismo germanico ha sempre opposto il concetto organicista e vitalista della Natura concepita come un Tutto sostenuto percorso vivificato da un'unica corrente di vita, da una Anima o Spirito del Mondo, svolgentesi in un tempo concreto e pieno, attraverso creazioni sempre più nuove, sempre più originali, sempre più imprevedibili, secondo una legge di progresso o di evoluzione, che alla fatalità e alle tenebre della bruta materia fa a grado a grado succedere la libertà della vita e la luce

dello spirito. A questa concezione il Neoromanticismo ritorna in pieno. Esso o nega del tutto la concezione meccanicista del Mondo, o tutt'al più, le concede un posto secondario e subordinato: sempre, in ogni modo, si rifiuta di riconoscere in essa la suprema verità e la più alta rivelazione spirituale. E poichè dall'organicismo e dal vitalismo è facile scivolare alle più infantili aberrazioni dell'animismo (lo si vide già nei romantici del 1795), ecco dalle tombe polverose dei secoli spenti levarsi a vita nuova, al tempo della radiofonia e degli aeroplani, le vecchie fantasticherie sull'anima degli astri e delle forze elementari della natura, ecco rianimarsi e rivestirsi a nuovo secondo l'ultima moda le vecchie superstizioni sull'astrologia, sul fato sidereo sulla simpatia universale (Macready, Ziegler, Schmitz).

Di quest'Anima o Spirito del Mondo l'uomo per i Neoromantici è effimera incarnazione. Debole scintilla uscita dal seno del Fuoco universale e destinata a riassorbirvisi presto. Il suo più alto compito in terra è di riprendere coscienza della sua divina origine ed essenza e dissipare il triste equivoco che l'ha per sì lungo tempo straniato dalla Madre Natura. Di chi la

colpa, se quest'equivoco ebbe luogo? Della chiara e distinta intelligenza, della Ragione forgiatrice di concetti e di astrazioni, alla quale questi Neoromantici continuano l'odio annibalico dei loro progenitori del XVIII e XIX secolo.

Su questo punto sono di una mirabile unanimità. Variano i nomi sotto i quali essi perseguitano dei loro dardi la nefasta potenza che tagliò il cordone ombilicale rilegante l'uomo alla Natura, l'individuo al Cosmo, il cosciente all'Incosciente; variano i nomi coi quali chiamano la facoltà o attività che sola può annullare quel divorzio e restituire l'uomo alla comunanza universale, ma in questo vanno tutti d'accordo: che solo risolutamente voltando le spalle alla Coscienza, all'Intelletto, alla Ragione, all'Intelligenza ectipa (come la chiama Ziegler) e rituffandosi nelle oscure regioni sottostanti a quelle ove queste facoltà spandono la loro fredda e chiara luce, l'uomo può attingere la verità e la vita universali. In una parola: sono tutti decisamente, ferocemente, antintellettualisti, intuizionisti, istintivisti; tutti sono d'accordo nell'esaltare la Vita nelle sue forme sia individualmente sia collettivamente o storicamente più remote da quelle potenze

che sono oggetto della loro esecrazione. Sono perciò tutti più o meno infantilisti e primitivisti alla Rousseau. La scienza vera non è quella di cui va superbo l'uomo maturo e colto, la società civilizzata e raffinata: è quella che dorme come l'oro nel Reno nell'incosciente del bambino e delle razze cosiddette selvagge, più vicine di noi alla santa madre Natura. Così Macready esalta le razze primitive, composte di pochi uomini, tutti geniali, ricchi di inconscia sapienza infusa, dotati di magica potenza, sicchè immediatamente realizzavano nella materia le idee dello spirito, senza la mediazione laboriosa dell'intelletto e della volontà cui siamo costretti noialtri, degeneri nipoti. E tanto lui quanto Kayserling quanto Langbehn (il *Tedesco di Rembrandt*) esaltano il fanciullo, nel quale — dice Kayserling — la vita non si è ancora cristallizzata in divenuto, ma è ancora in tutta la freschezza del divenire, che non ha rotto ancora il canale di comunicazione che lo congiunge alle potenze sovrapersonali, ma è ancora avvolto dal loro caldo e vivificante fiotto. E si ritorna alla concezione del genio (genio è l'uomo tornato bambino, primitivo, ingenuo, naturale, e perciò stesso strumento e

veicolo di Dio in terra), che senza mediazioni laboriose, di colpo, per grazia dall'alto, intuisce e comunica ai meno fortunati di lui la verità.

Verità che presso questi Neoromantici dell'ultima ora assume due forme (anche in questo ripetendosi le posizioni dell'antico Romanticismo). V'è chi la crede suscettibile di apprensione immediata, a mezzo d'un organo intuitivo: e di qua, per logica conseguenza, arriva alla riabilitazione della magia, dell'occultismo, dell'esoterismo e di tutti i metodi grazie ai quali l'Io supera le strette barriere del suo essere individuale, e partecipa all'onniscienza e potenza dell'Io superpersonale (Macready, Kayserling). V'è, invece, chi la crede apprensibile solo per via di dialettica, perchè dialettica, contraddittoria, agonistica è l'essenza del mondo, che, appunto perché tale, trascende la nostra logica e la nostra morale, i nostri giudizi di verità e di valore, e concilia in sè verità ed errore, bene e male (Ziegler). Tutti, peraltro, sono concordi nel non volerne affatto sapere della logica aristotelica, opera dell'intelletto chiaro e distinto, con le sue nette separazioni di contrari, dominate dal principio di contraddizione.

Quale la teoria della conoscenza, tale la morale. È qui il punto dove il pensiero di questi Neoromantici appare più fluttuante e confuso. Anche qui è più facile indicare ciò che non vogliono anzichè ciò che vogliono. Unanimi sono nel non volerne sapere della presente morale e della presente società, che, come un capro espiatorio, caricano di tutti i mali e di tutte le nequizie.

Antidemocratici come Macready o Kayserling o Ziegler, o simpatizzanti per Marx, come Tillich, tutti traboccano d'odio feroce contro la borghesia, la sua mentalità, le sue tavole di valori e di preferenze. Al freddo razionalismo borghese, utilitario e calcolatore, oppongono una visione eroica, un senso religioso e tragico della vita. Anche qui variano i nomi, si moltiplicano le sfumature, ma l'atmosfera che respirano è una, una l'ondata che tutti li porta: dare un senso alla vita, ricondurre l'Eterno nel Tempo, l'Assoluto nel Relativo, restituire l'Uomo a Dio, o, meglio ancora, come vuol Ziegler, fare di lui un Dio. Rompere le barriere illusorie dell'Io individuale fino a farlo coincidere con l'Io universale: tale il compito che l'uomo ha per essi. L'Io è il loro nemico.

Anche in questo eredi del Romanticismo tedesco, pel quale l'Io è il Male radicale, il peccato originale. Non per nulla Ziegler si richiama a Mastro Eckhart e a Böhme, maestri venerati del secondo Romanticismo. E perciò appunto, per quanto rispettosi siano delle religioni storiche e positive, e da tutte, specialmente da quelle orientali, vadano facendo bottino di polline, come api da fiore, non nascondono la loro antipatia profonda pel Cattolicesimo, che si è sempre sforzato di tener larga la distanza fra uomo e Dio e nel bollente vino del misticismo cristiano ha versato a fiotti l'acqua fredda del razionalismo giuridico romano-latino.

Ritorno al Misticismo, dunque. Non però (ed è un altro tratto essenziale) a un Misticismo che predichi la fuga dal mondo e dai suoi valori. Al contrario, questi mistici si propongono tutti di agire sul mondo ed è per questo che vogliono prima prendere un bagno di eternità. Perciò si atteggiano tutti a maestri di vita e di saggezza. Più che a Maestri, a Profeti. Il Profetismo, il Messianismo, il Millenarismo è il loro tratto comune. Tutti annunciano il tramonto dell'Occidente, la caduta della vecchia

Gerusalemme, il sorgere della nuova. Tutti annunciano nuova terra e nuovi cieli. Predichino il ritorno al Medioevo, come Ziegler, o addirittura agli Atlanti, come Macready, sono anticonservatori e rivoluzionari. Il vero pensiero, dice Tillich, è rivoluzionario, è profetico. Esso è senso del tempo pieno di fati, dell'occasione unica (Kairos), è percezione dell'Eterno in quanto penetrazione violenta nel tessuto del tempo. Così sono superati Storicismo, adorazione cieca del fatto compiuto, di ogni fatto compiuto, Progressismo, che pone l'Eterno fuori della storia, come mèta inattingibile di una corsa all'infinito e Utopismo, che s'illude di poter trapiantare una volta per sempre l'Eterno nel Tempo, in forma immutabile, mentre mutano sempre le forme con cui l'Eterno entra nel Tempo.

Il pensiero che essi si sforzano di realizzare non vuol rimanere confinato nel limbo della teoria, vuole sposarsi alla pratica, generare una nuova e superior vita. Sono tutti, chi più chi meno, sotto il segno di Nietzsche, anche quelli che lo rinnegano come maestro. Ma come maestro esso è riconosciuto dai più.

Invano Thomas Mann ricorda che accanto

e al disopra del Nietzsche dionisiaco c'è il Nietzsche apollineo, il quale ha scritto: « divenire apollineo è rompere in sè la volontà del mostruoso, del complesso, del confuso, dello spaventoso, per realizzare una volontà di misura, di semplicità, di sottomissione alla regola e al concetto ». Invano Troeltsch e Vossler vagheggiano una nuova conciliazione tra Romanticismo e Classicismo. Le loro voci rimangono senza eco. Non è quando la terra trema ed è fosco il cielo e passano follemente stridendo i gabbiani annunciatori della tempesta imminente che il culto del Dio solare, legislatore di regola e di misura, può avere molti fedeli. Oggi, e per molto tempo ancora, forse, gli onori degli altari vanno al suo fratello-nemico Dioniso, che passa tonando sulla terra insanguinata col suo delirante corteggio di menadi e di fiere.

(1) Su questi scrittori, cfr. Ernest Seillière, *Morales et religions nouvelles en Allemagne* (Paris, Payot, 1927).

V.

GRÜNBAUM
O LA PSICANALISI DELLA FILOSOFIA

Da Dilthey in poi si è venuto in Germania considerando la filosofia e la storia delle sue vicissitudini da un nuovo punto di vista.

Da quel nuovo punto di vista la storia della filosofia appariva come la storia delle reazioni vitali dello spirito dinanzi allo spettacolo della multicolore varietà dell'universo, reazioni che si possono ricondurre a un numero limitato di tipi principali. Essere o divenire, unità o molteplicità, spirito o materia: parole d'ordine, designanti ciascuna uno dei fondamentali atteggiamenti, dei generali tipi di reazione dello spirito.

Cade, da questo punto di vista, ogni possibile giudizio di verità o di falsità sui sistemi filosofici: una filosofia che pensa il mondo sotto la categoria dell'essere e dell'unità non è, da questo punto di vista, nè più nè meno vera e legittima di un'altra che lo pensi sotto la categoria del divenire e della molteplicità.

Cade anche ogni considerazione storicistica della filosofia: avendo loro radice ciascuno in un fondamentale atteggiamento o tipo di reazione dello spirito, eterno intemporale fuori della storia, i sistemi filosofici sono, in realtà, fuori della storia anch'essi, in ogni momento possono sorgere sistemi opposti e antitetici di eguale forza e importanza, che è impossibile ricondurre all'unità di una medesima corrente storica di pensiero. Non son forse contemporanei Eraclito e Parmenide, Spinoza e Leibniz, Hegel e Herbart, Bradley e James? La storia della filosofia non ha senso che nell'interno di ciascuno di questi fondamentali tipi di reazione spirituale o, tutt'al più, nell'interno di ciascuna cultura. Da questo punto di vista si può ancora scrivere, sì, la storia del monismo o del pluralismo, dell'idealismo o del materialismo, la storia della filosofia nella cultura apollinea o nella cultura faustiana, non si può più scrivere la storia *della* filosofia, perchè *la* filosofia non esiste, esistono le filosofie, tante quante le culture (Spengler) o quanti i tipi fondamentali di reazioni spirituali dinanzi al mistero del mondo e della vita (Dilthey, Simmel e altri). La critica dei sistemi, mirante a

giudicare di quanto un sistema si allontanasse o si avvicinasse alla verità, è sostituita dalla psicologia dei sistemi, mirante a discernere in ciascun sistema l'atteggiamento spirituale che è alla base di esso, il modo con cui esso s'intreccia con diversi ed opposti atteggiamenti, la purezza di coscienza e di espressione tecnica e formale a cui giunge in quel dato sistema, e perciò il posto che questo occupa nella storia dei sistemi in cui quell'atteggiamento si esprime. Grandi inventori di scienze e di nomi i Tedeschi hanno trovato un nuovo nome per questa nuova maniera di considerare la filosofia e la sua storia, e l'han chiamata *Psicognostica.*

Il merito dell'invenzione spetta a Grünbaum, un russo di origine tedesca, educato in Germania. Come Jaspers (autore di una *Psicologia delle visioni del mondo*), come Groos (autore di una *Dottrina degli stili dei sistemi filosofici*), Grünbaum, come già Spengler, si riconduce a Dilthey, così come questi, del resto, si riallaccia a Fichte, il quale, dopo di aver affermato che solo due filosofie fondamentali esistono: l'idealismo e il dommatismo, soggiungeva che la scelta che si fa tra le due dipende dall'uomo che si è. Come Fichte, Grün-

baum riduce a due gli atteggiamenti fondamentali dello spirito di fronte al mondo: l'amore e il dominio, dai quali hanno origine due tipi di filosofia: filosofia dell'amore; filosofia del dominio. Sì che la critica di un sistema consisterà per lui nell'esaminare a quale tipo questo appartenga: se dell'amore o del dominio, e fino a che punto questo tipo in esso si articoli e si esprima. Egli ammette che nessun sistema incarna mai in tutta la sua purezza la filosofia dell'amore o quella del dominio, riconosce, anzi, che ogni sistema dell'una o dell'altra direzione accoglie sempre in sé elementi dell'opposta, ma pone come ufficio della *Psicognostica* di formulare in tutta la loro purezza i due sistemi in cui si esprimono quelle due opposte ottiche del mondo per giudicare, poi, fino a che punto essi s'incarnino nei sistemi storicamente dati. Nulla di più inutile, pensa Grünbaum, che combattere con argomenti logici i sistemi filosofici, i fondamenti su cui questi riposano essendo sempre alogici, vitali: la logica serve soltanto a difendere la posizione una volta che si è deciso, per ragioni alogiche, di stabilircisi e di difenderla.

Di fronte alla caotica e imprevedibile mol-

teplicità del mondo due atteggiamenti sono possibili: o di confidente umiltà o di angoscia e paura. A quest'angoscia lo spirito reagisce affermando la sua volontà di dominio: cioè di subordinare a sé, comprendere il molteplice che lo impaura. Comprendere viene da prendere; nel comprendere si attua la volontà di dominio. E al comprendere è essenziale l'atto di abolire, per quanto è possibile, quel minaccioso molteplice fonte d'ogni pericolo, di sostituire alla sua multicolore varietà la grigia uniformità di un principio unico e identico, che non ci riserbi più nè sorprese nè minaccie.

Dalla volontà di dominio deriva perciò il monismo in tutte le sue varietà. Innanzi tutto, il monismo materialistico. Il materialismo esorcizza il fantasma del molteplice sciogliendo le cose in elementi uguali che si possono vedere, toccare, numerare e misurare. Esso si appoggia sulla scienza, non perché questa ci fa conoscere la realtà, ma perché c'insegna a maneggiarla e a padroneggiarla. Esso determina a priori come deve presentarglisi la realtà, e nega la coscienza, la libertà, la finalità, perché contraddicono al suo principio, portando nel mondo un elemento di sorpresa e d'imprevedibilità.

Esso si rifiuta di vederle, non ne vuol sapere, e o le ignora o le abolisce. Il fondo del materialismo è un atteggiamento verso il mondo che si può definire pratico, tecnico, prepotente. Perciò la forza è il suo concetto cardinale.

Ma il materialismo, per quanto lo riduca a un alcunché di uniforme e prevedibile, lascia, nondimeno, sussistere qualcosa di esteriore all'uomo. Ora, finché qualcosa è fuori dello spirito, la minaccia e la paura non sono del tutto esorcizzate. Bisogna fare un passo oltre, e lo fa l'idealismo. L'idealismo sorge dalla stessa volontà di dominio che il materialismo, ma va più in là, e assorbe il mondo nell'io. Una volta che questo ha riconosciuto nel mondo un suo fenomeno, il mondo cessa di minacciarlo, dappertutto l'uomo si sente a casa sua.

A tutt'altra visione del mondo conduce l'atteggiamento di confidente umiltà, di dipendenza dell'uomo da qualcosa di più alto che lo comprende e verso il quale esso si volge con affetto umile e devoto. Questo atteggiamento tende a porre il mondo come esistente in sè, come irriducibile all'io, tende a pensarlo non

più, come il materialismo, sotto la categoria di quantità, ma sotto quella di qualità, tende a riconoscere l'individualità, l'io, la libertà, a fare della conoscenza non più una riduzione dell'oggetto al soggetto ma, al contrario, una adesione del soggetto all'oggetto (intuizione). Visibilmente Grünbaum inclina ad ammettere, per ragioni puramente logiche e non di pura preferenza soggettiva, questo secondo atteggiamento.

Per ragioni puramente logiche, qui è la contraddizione. Non ha detto Grünbaum che i due atteggiamenti del dominio e dell'amore sono tutti e due ugualmente legittimi, corrispondendo tutti e due ad ugualmente legittime reazioni vitali? E che la logica serve a difendere i sistemi, non a fondarli? Con che diritto allora oppugna la verità dell'organismo di concetti in cui si esprime la volontà di dominio? Dal punto di vista della *Psicognostica* deriva come necessaria conseguenza un assoluto relativismo, un rifiuto di prendere partito, di giudicare, di affermare. E se di ogni sistema filosofico bisogna cercare le ragioni vitali che sono al fondo di esso, se al fondo del materialismo e dell'idealismo è la volontà di dominio, se

al fondo del dualismo e dell'intuizionismo è l'amore, al fondo della *Psicognostica* è il rifiuto di parteggiare, il glaciale neutralismo dello spirito di fronte al mondo.

Psicognostica della psicognostica. Che se la pretesa della *Psicognostica* fosse fondata, ne deriverebbe niente di meno la condanna a morte di ogni filosofia, essendo perfettamente inutile stare a filosofare una volta che si siano riconosciute le linee fondamentali dei due sistemi nei quali soltanto può esprimersi la reazione dello spirito all'enigma del mondo e della vita.

La verità è che la ricchezza di queste reazioni non si lascia imprigionare negli astratti confini tracciati da Grünbaum e messi fuori dal flusso della vita. Quando si pone il principio del filosofare in un atto libero, individuale, imprevedibile, irrazionale, meglio: prerazionale, dello spirito, è contradittorio voler determinare a priori i tipi di reazione spirituale cui quest'atto darà luogo. Se esso è veramente libero e imprevedibile, esso fa partecipe della libertà e imprevedibilità sua i sistemi che ne derivano. Anche per la filosofia ci sono molte albe che non sono spuntate ancora.

VI.

RUDOLF OTTO O IL NUMINOSO

Fu dinanzi allo spettacolo dei due eserciti dei Kuru e dei Pandu schierati in battaglia e pronti a precipitarsi nella mischia dalla quale nessuno, tranne uno, sarebbe uscito vivo, fu tra il tuono delle conche di guerra e il nitrito dei cavalli e gli urli dei combattenti che il giovane Argiuna ebbe la rivelazione mistica di Krishna: supremo dio della vita e della morte, dalle infinite facce, fiammeggiante fornace nella quale come torrenti al mare corrono a precipitarsi tutti i viventi della terra. Sotto la forma intemporale della leggenda, la *Bhagavad-Gita* adombra una grande verità psicologica, di cui la conflagrazione mondiale ci ha dato la conferma precisa. Fu, infatti, allo spettacolo di tutti i popoli del mondo, che su tutti i campi della terra e del mare e del cielo si cercavano con furore per stringersi in un abbraccio di morte, che alcuni spiriti sentirono guizzare nelle vene il brivido sacro di

spavento che agghiacciò il sangue di Argiuna quando il Signore della vita e della morte spalancò dinanzi a lui le fauci fiammeggianti e gli occhi innumerevoli splendenti come il sole. La guerra parve svelare loro di colpo le profondità irrazionali dell'essere, ove muggono in furia le forze cieche di abisso, e dinanzi alla vista terribile essi ritrovarono le sorgenti prime di quella paura, di quell'orrore, di quel terror panico da cui antica dottrina fa nascere le religioni. Così le vecchie teorie della paura madre degli dei si caricarono di nuovo significato e acquistarono nuova potenza d'attrazione.

Dei libri che in tal senso si vennero scrivendo nessuno ha avuto la fortuna e suscitato il fervore di discussioni di quel *Sacro* del tedesco Rudolf Otto che, messo alla luce nel 1917, l'anno in cui la guerra dilagava come un oceano per tutti i continenti e pareva non se ne dovesse mai veder la fine, ha avuto innumerevoli edizioni, è stato tradotto in tutte le lingue colte del mondo, e ha determinato nello studio del fenomeno religioso un vero capovolgimento di punti di vista.

È uno di quei libri, *Il Sacro* di Otto, che sono il frutto maturo e sugoso di tutta una

vita di studi e di esperienze, di cui tutti i libri antecedenti dello stesso autore non sono che abbozzi e assaggi. Un libro simile non poteva scriverlo che un uomo pel quale lo studio della teologia di Lutero, esasperante fino al parossismo gli elementi irrazionali e terrifici del concetto cristiano della divinità, e l'indagine di quelle forme mistiche indiane in cui la Divinità appare sotto le forme del terribile e del mostruoso (Durga, Kali) erano stati la massima esperienza culturale della sua vita. Né poco deve avere influito sulla preparazione spirituale di Otto la frequentazione assidua di Goethe, di cui qui da noi si è voluto fare il prototipo del saggio borghese, e in cui è così vivo, invece, il senso di ciò che Goethe chiamava *demoniaco*, cioè, appunto, la forza irrazionale, meglio iperrazionale, della Vita, di cui la ragione non è che ombra e riflesso.

Spingendo alla estrema conclusione un filone di pensiero che da Schleiermacher in poi non è mai venuto meno in Germania, e che si è svolto in netta opposizione con le dottrine di coloro che con Kant vogliono più o meno ridurre la religione alla morale, Otto fa della religione una esperienza *sui generis*, fondamen-

tale, originaria, avente la sua scaturigine in una zona dell'anima che è al di là e al di sotto della chiara e distinta ragione teoretica e pratica, in una occulta e autonoma sorgente di esperienze e di rappresentazioni, in un sentimento razionalmente indefinibile, che egli chiama il sentimento del *numinoso*. È quello che gli antichi chiamavano il terror panico; è il sentimento che ci coglie quando entriamo in una casa vuota e disabitata o quando all'improvviso ci appare il fantasma di un trapassato. È un sentimento di terrore e di raccapriccio, come dinanzi a qualcosa che da un altro mondo irrompa improvviso nel nostro e minacci di mandarlo in frantumi: paura, certo, ma — e qui è il torto delle vecchie teorie che facevano derivare la religione dalla paura — paura di un genere affatto diverso dalla paura che c'ispirano gli oggetti anche più formidabili del comun mondo naturale. Per darne una idea noi non possiamo che servirci dei termini indicanti le nostre comuni naturali passioni (paura, ira, ecc.), ma s'intenda bene che simili termini non sono trascrizioni concettuali chiare e distinte del sentimento del *numinoso* e degli oggetti cui esso rimanda, ma semplici ideo-

grammi analogici, che guai a prenderli troppo alla lettera! È il senso di una realtà esistente fuori di noi, che sentiamo e sperimentiamo con la massima violenza, ma di cui non possiamo in alcun modo farci un'idea chiara e distinta, incomprensibile quindi ma non ignota, fonte inesausta di vita e d'energia, che ci schiaccia col peso della sua onnipotenza e strapotenza, ci sconcerta, ci atterrisce, ci prostra a terra e nondimeno, per inconcepibile paradosso, ci attrae e ci affascina, la cui faccia di ira furente e selvaggia può per inconcepibile grazia illuminarsi tutta di un paterno sorriso, e al posto della paura e del raccapriccio destare nel cuore del fedele i trasporti di un delirio mistico, di un amore, di una ebbrezza di dedizione che non trovano pace se non nel totale abbandono a lei. Come la paura che il *numinoso* ispira, così l'amore che accende, la pace e la gioia che promette e dà, non hanno nulla a che fare con i sentimenti naturali indicati con queste parole: sono pace, gioia, amore di altro genere, di altra qualità. Di fronte a un Essere così sperimentato, la creatura, indipendentemente da ogni azione che possa aver fatto, da ogni peccato che possa aver commesso, pel semplice

fatto di esser creatura, si sente un nulla, polvere e ombra, cenere e fumo, bisognosa di espiazione e di redenzione, che non può venirle se non dalla bontà stessa del dio, per inconcepibile e ineffabile grazia di lui.

Ma affermata con ogni energia l'origine nettamente, più che irrazionale, soprarazionale della religione, Otto mette in rilievo come le grandi religioni seguano una curva di sviluppo che le porta a saturarsi sempre più di elementi razionali e morali, da una parte proiettando sempre più sullo sfondo tenebroso del *numinoso* la luce della ragione e della moralità (Dio è concepito allora come giusto, buono, saggio), dall'altra conferendo valore *numinoso* ai concetti e postulati della ragione e della morale. Il *Numinoso* si trasforma così in *Sacro*. All'igiene di una grande religione è essenziale che essa si saturi di ragione e di eticità, a patto che, benché respinti nello sfondo, gli elementi irrazionali rimangano sempre ultimi e dominanti, se non si vuole che la religione degeneri in un moralismo senza più valore religioso. Otto vede nel Cristianesimo la religione che più d'ogni altra ha saputo attuare questo equilibrio di elementi razionali

e irrazionali, e la giudica perciò la religione più perfetta che sia apparsa sulla terra, e, senza dubbio, la definitiva.

Ma di questa esperienza del *numinoso* qual'è la scaturigine ideale? Alla domanda, Otto non risponde. Non se la pone neppure. Secondo me, essa è nella coscienza, oscura ma viva, che l'uomo acquista della sua lacerazione, della sua frattura con la Natura, della sua fuoriuscita dal seno della Natura: coscienza ch'egli è il solo fra i viventi ad avere e che lo fa uomo. Le cose gli si librano dinanzi misteriose e ostili. E un'angoscia immensa lo prende di sentirsi fra di esse isolato e sperduto. Allora, di contro al piano dell'esperienza quotidiana in cui vive e su cui opera — e di cui acquista coscienza come di un piano frammentario, imprevedibile, non sufficiente a sè stesso — egli proietta un piano superiore e trascendente, in cui pone come realizzata quell'unità profonda, generatrice e spiegatrice, delle cose dalla quale si sente escluso. E pur ravvisando in quel piano la ragione e la causa del piano empirico e quotidiano su cui vive, lo sente incommensurabile e trascendente a questo. L'esperienza del *numinoso* è, dunque, per me, l'esperienza di un

essere che, appunto perchè soffre di sentirsi escluso dal centro, ragione e causa delle cose, anela a ricongiungervisi, benchè senta di non potervi mai riuscire con le sole sue forze. *Angoscia* della solitudine, *speranza* della riunione col centro: di qui la religione (*religio* da *religare*). Al fondo di quella esperienza *angoscia-speranza*, il senso vivo di averla rotta con la natura, di esserne fuori, di essere *eccentrico* e *periferico*.

È interessante osservare come, nelle linee fondamentali, la filosofia della religione di Otto concordi con quella di Loisy. Per tutti e due i grandi eruditi, la religione bagna le radici in una zona dell'anima irrazionale e iperrazionale, che è la fede, il senso di una realtà trascendente, avvolgente l'individuo e la sua ragione. Per entrambi, la curva di sviluppo della religione la porta a saturarsi sempre più intensamente di ragione e di moralità. Ma per Otto quel sentimento primigenio donde ha origine la religione è raccapriccio orrore spavento sacro; per Loisy, invece, è esperienza luminosa e gioiosa di una inesausta fonte di vita in cui l'individuo bagna e che tutto l'avvolge e lo spinge su per le vie dell'avvenire. È qui

la massima differenza fra i due punti di vista, e qui si tradisce la diversa educazione e origine mentale dei due grandi eruditi: l'uno, Loisy, apostata del Cattolicesimo ma pur sempre nell'anima cattolico, ed è naturale, quindi, che per lui religiosità sia fenomeno essenzialmente sociale ed ecclesiastico, aborrente perciò dal misticismo individualistico; proveniente dal Luteranesimo Otto, cioè da quella confessione che afferma la natura individuale dell'esperienza religiosa e lascia la creatura indifesa dinanzi ai soffi tremendi che vengono su dagli abissi dell'Infinito. Perciò, mentre per Otto è necessario e salutare all'esperienza religiosa che essa si compenetri di elementi razionali, che la rendano adatta alla comune e media temperie dell'umanità, Loisy, pel quale la primigenia esperienza religiosa è già tutta sociale e umana, vivificante e affratellante, vede nella ragione una sorgente più di male che di bene per la sana vita religiosa. Così, pur nel campo della Filosofia della Religione, nella persona dei due più illustri rappresentanti, Cattolicesimo e Luteranesimo continuano la loro secolare battaglia.

VII.

HEINRICH TREITSCHKE O LA MISTICA DELLO STATO

Heinrich Treitschke, dal punto di vista biografico, non è un novecentista. Ma è del Novecento, degli anni della guerra e del dopoguerra, la vasta diffusione e la durevole popolarità della sua opera. Il diritto di chiamarlo contemporaneo spetta perciò a noi assai più che a coloro tra i quali trascorse la sua vita mortale.

Secondo Treitschke, è nell'essenza dello Stato di essere *sovrano,* cioè di non ammettere forza alcuna superiore alla sua, di non aver bisogno che di sé per essere e conservarsi in vita. Stato degno di questo nome è solo quello che di sè può dire come Gustavo Adolfo: « Sopra di me non riconosco che Dio e la spada del vincitore », che non ammette altre restrizioni alla sua sovranità se non quelle che egli stesso consente, legandosi per contratto con altri Stati, ma dalle quali in nessun caso si ritiene incondizionatamente impegnato per tutto l'avvenire.

Tutti i contratti internazionali sono fatti con la clausola esplicita o sottintesa: *rebus sic stantibus.* Mutando le condizioni esistenti quando il contratto fu messo in vita (e di questo mutamento lo Stato solo è giudice), lo Stato cessa di essere obbligato; e può, anzi deve, rescinderlo, se serbarvi fede riescisse a suo detrimento. A maggior ragione, lo Stato non può accettare la giurisdizione di un tribunale arbitrale, sotto pena di alienare la sua sovranità. Esso non riconosce altra forma di processo che la guerra, non si sottomette ad altra sentenza che a quella delle armi: perciò il diritto di fare la guerra è il diritto essenziale di uno Stato degno di questo nome. La guerra è santa quando è giusta (ed è giusta quando è necessaria), perché forza gli uomini a superare il naturale egoismo, a trascendere la loro miserabile individualità, e li eleva fino al supremo sacrificio facendoli comunicare nella vita ampia ed immortale dello Stato. La pace perpetua è il regno del materialismo e della mediocrità: è un ideale immorale che non potrà mai attuarsi, perché il Dio vivente vigilerà sempre affinché la guerra, rimedio terribile senza di cui la specie umana impaluderebbe, ritorni,

quando è necessario, ad agitare le acque della storia.

La *Potenza* è l'attributo essenziale dello Stato: l'esercito ne è l'incarnazione. I piccoli paesi che non si possono difendere con le armi e devono la vita alle grandi Potenze che li tollerano, non sono veri Stati. Solo nel grande Stato gl'individui sentono nascere in sé il sentimento di partecipare ad una vita superindividuale, che ha per teatro delle sue gesta il mondo, per anni i secoli. Il piccolo Stato, invece, non può avere altro scopo che d'ingrassare i sudditi; e così sviluppa in essi tendenze egoistiche e sentimenti da mendicante. L'individuo ha l'obbligo di sacrificarsi allo Stato, ed il fine dello Stato è il più alto che possa proporsi creatura umana. Se lo Stato non potesse conseguire il suo fine necessario altrimenti che ricorrendo a mezzi giudicati immorali, nulla gli vieta di servirsene. La santità del fine santifica i mezzi. La morale dello Stato non va giudicata con i criteri della morale individuale. « L'uomo di Stato non ha il diritto di scaldarsi tranquillamente le mani alle rovine fumanti della sua patria, felice di potersi dire: Io non ho mentito mai ».

Treitschke non è statolatra, e tanto meno socialista di Stato. La vita famigliare, l'agricoltura, il commercio, l'industria, la religione, le scienze, le arti, vanno abbandonate al libero giuoco delle attività individuali e delle associazioni in cui queste spontaneamente si aggruppano. Esse formano la *società civile*, la quale non ha unità di fine e di volere, è lacerata da lotte intestine e, abbandonata a sè stessa, condurrebbe alla guerra di tutti contro tutti. Lo Stato, invece, è principio di unità e di organizzazione, è persona superindividuale, cosciente e volente. Il suo volere, incarnazione degl'interessi profondi dell'aggruppamento umano di cui è la forma politica, supera i secoli, attuandosi nell'ampia distesa delle generazioni. Ora, solo i fini di potenza sono tali da superare le contingenze del momento: lo Stato non deve, dunque, proporsi altro fine che la massima potenza. Non dev'essere né un'associazione economica, né un'accademia di belle arti. Non che lo Stato universale sia ideale possibile o desiderabile, ma lo Stato deve agire come se aspirasse a diventarlo. Solo in quanto potenza, esso è persona superindividuale e può mantenere la pace sociale: ai suoi voleri deve

richiedere ubbidienza incondizionata, e, se rifiutata, imporla con la forza: il consenso dei sudditi non gli è necessario: purché sappia farsi rispettare, durerà egualmente per secoli. Il principio di nazionalità non è, dunque, fondamento necessario dello Stato.

Pur difendendosi dall'accusa di costruire una teoria del perfetto Stato, Treitschke ebbe costantemente l'occhio ad uno Stato che fu il modello alla cui stregua giudicò tutti gli altri: lo Stato Bismarckiano. Più che da una spontanea evoluzione dello spirito nazionale germanico, lo Stato Bismarckiano sorse da una ferrea e consapevole volontà, aiutata dalle forze di una dinastia e di una casta di feudatari guerrieri. Donde quel certo che di volontario, di artificiale, e quindi di meccanico e di gelido, che fu l'intimo difetto dello Stato di Bismarck e di Treitschke. Esso desidera certo il consenso dei sudditi e l'adesione dello spirito nazionale, ma, occorrendo, ne fa a meno e si regge per forza propria, la sua sovranità non derivando da delegazione popolare, ma attingendo da sé il suo diritto. Certo, esso fa di tutto per promuovere il benessere e la cultura delle classi sociali, ma non si confonde con nessuna di esse,

ed i suoi fini sono di gloria e di potenza, libran-tisi bene in alto sui fini puramente economici delle classi, compresa la borghesia, come superiori alla borghesia si consideravano i *Iunkers*, che dello Stato bismarckiano costituivano la forza ed il sostegno.

Ad un lettore rapido e disattento può sembrare che Treitschke, in fondo, non faccia che rinnovellare le teorie politiche di Hobbes, che il suo Stato non sia se non il *Leviathan* di Hobbes, padrone assoluto della vita e della morte delle anime e dei corpi dei sudditi, investito del duplice potere temporale e spirituale, ma, di più, non immobile come lo Stato hobbesiano, bensì animato da una formidabile *Volontà di potenza* alla Nietzsche, che lo lancia alla conquista del mondo. Invece, tra lo Stato di Treitschke e lo Stato di Hobbes la differenza è profonda. Il *Leviathan* non ha altro compito che di mantenere la pace tra i cittadini, i quali, abbandonati a sè stessi, sarebbero l'uno il lupo dell'altro e si mangerebbero fra loro. È per impedire la guerra di tutti contro tutti che, nel contratto sociale che diede origine alla città, ogni potere e diritto fu tolto ai cittadini e deferito allo Stato. Lo

Stato hobbesiano è lo Stato-carabiniere, incaricato di salvare ad ogni prezzo la pace sociale, mantenendo un terrore invincibile, che impedisca alla città degli uomini di ridiventare la foresta dei lupi. Esso poggia su un fondamento essenzialmente utilitario, mentre lo Stato treitschkiano poggia su un fondamento essenzialmente morale.

Per comprendere la politica di Treitschke, bisogna tener presente il principio che tutta la pervade, e che egli ha ricevuto dalla tradizione filosofica dello spirito germanico, secondo la quale l'individuo abbandonato a sè stesso non avrebbe cura che del suo particolare benessere e tornaconto, sarebbe un animale, sia pure ragionevole, non vivrebbe di vita morale e spirituale. Perché l'individuo assurga alla vita dello spirito, deve negarsi come individuo. I mistici tedeschi dei secoli XIII e XIV dicevano: negarsi in Dio. Treitschke, echeggiando Hegel, dice: negarsi nello Stato. Solo partecipando alla vita dello Stato, vivendola come propria, l'individuo supera la sua miserabile individualità e partecipa di quella che Fichte chiamava l'*immortalità terrestre*. Sacrificarsi allo Stato è sacrificarsi alla legge morale vivente e

concreta. Lo Stato non ha legge morale al di-sopra di sé, perché è la legge e la vita morale in atto. Di qui la concezione mistica che Treitschke si fa della vita politica: di qui il soffio di entusiasmo religioso che passa attraverso l'opera sua e che tanto la distingue dalla gelida lucidità matematica del *Leviathan* di Hobbes. E si capisce allora perché la *Potenza* sia l'attributo essenziale dello Stato di Treitschke: solo uno Stato potente può proporsi fini che sorvolino i secoli, fini superindividuali, ed esclusivamente nell'agire secondo fini superindividuali l'individuo supera la sua individualità e si libra nel puro etere della vita morale.

Se questo principio fondamentale è esatto, Treitschke ha ragione, e non v'è altra politica che la sua. Ma è esso veramente inconfutabile? Certo, isolato da ogni rapporto con altri individui, ridotto a perseguire fini esclusivamente individuali, l'individuo non vivrà altra vita che materiale, non curerà che il benessere della « bestia del corpo », per usare un'espressione della mistica germanica medioevale. Certo, solo superando gl'immediati fini individuali e costituendosi membro di un ente superindividuale, di un *corpo mistico*, i cui fini

diventano i suoi, l'individuo può superare l'angusta sfera della sua personalità. Ma è vero che questo *corpo mistico* non è e non può essere che lo Stato sovrano? Qui è il nocciolo della questione. Se si risponde di sì, Hegel e Treitschke hanno partita vinta.

Ma si ricordi che lo Stato di Treitschke, Stato indipendente e sovrano fra Stati indipendenti e sovrani, è una costruzione storica che non ha più di sei secoli di vita, e che nulla fa credere sarà eterna. Lo Stato moderno, sovrano e indipendente fra Stati sovrani e indipendenti, è emerso lentamente dalla frantumazione della comunità medioevale cristiana e del Sacro romano impero germanico, ed ha raggiunto l'apice del suo sviluppo nel secolo XIX, quando fu considerato come la più alta creazione storica, non ulteriormente superabile. Lo Stato di Treitschke non è dunque eterno: è un prodotto storico che, come è nato, può dileguare. E dileguerà certamente, poiché la condizione finale dell'umanità non può essere quella di una congerie di Stati, ciascuno sovrano e indipendente, ciascuno non riconoscente al disopra di sé che Dio e la spada del vincitore, ciascuno lupo dell'altro Stato. Tale

era la condizione dell'Europa nei primi del secolo xx. E la guerra europea ne fu il frutto sanguinoso. Il politeismo politico, la dottrina che vuole una pluralità di Stati sovrani, si risolve nella consacrazione definitiva dell'anarchia statale. Ora, tutto ciò che divide gli uomini e li scaglia l'un contro l'altro, è falso e perituro. Come Ariele, serrato in una quercia fenduta, riempiva la foresta di selvaggi clamori, la terra, oggi scissa in un'antitesi assoluta, si dibatte per uscirne ed ascendere ad una sintesi superiore. Quale? È il segreto della storia, cui solo la storia potrà rispondere (1).

(1) La critica sopra accennata può essere spinta anche più a fondo: 1) È falso che l'individuo non possa vivere di vita morale che in quanto cittadino di uno Stato: chi viva a fondo la mistica del comunismo vive anch'egli, certo, a modo suo di vita morale, e, tuttavia, può sentirsi membro ideale dello Stato comunista e a favore di questo lavorare contro lo Stato borghese di cui giuridicamente è cittadino senza, per questo, sentirsi ai suoi stessi occhi moralmente decaduto. 2) È falso che uno Stato non possa far partecipi i suoi cittadini di vita morale che solo proponendosi e proponendo loro dei fini di potenza: la mistica del comunismo è una realtà innegabile e, nondimeno, i fini dello Stato comunista appaiono alla coscienza del cittadino comunista convinto come fini di giustizia e non come fini di potenza; e come fini di giustizia e di libertà apparvero alla coscienza dei loro cittadini e dei loro dirigenti i fini di molti Stati nazionali del secolo xix, cui sarebbe assurdo negare la pienezza della so-

vranità e il pieno diritto ad essere chiamati Stati. 3) È falso che uno Stato che ammetta al disopra di sé qualcosa oltre che Dio e la spada del vincitore decada dalla qualità di stato sovrano: l'esperienza del dopoguerra dimostra che gli Stati europei, stretti nella ferrea rete di una mutua interdipendenza economica, hanno dovuto tutti, più o meno, abdicare a qualcosa della loro assoluta sovranità, e non per questo sono decaduti dalla condizione di veri Stati. 4) È falso che vita morale si viva solo in quanto membri di uno Stato: si può vivere vita morale in quanto membri di una Chiesa che abbia fini diversi o anche opposti a quelli dello Stato, in quanto membri di un partito che può essere a dirittura in guerra guerreggiata contro lo Stato, com'era, ad esempio, il partito rivoluzionario russo sotto lo Zarismo o la *Giovane Italia* di Mazzini. La teoria di Treitschke appare sempre più come la proiezione nell'assoluto e nel trascendente della contingente e relativa realtà dello Stato nazionale sovrano del secolo XIX.

VIII.

SIGMUND FREUD
O LA VITA CONTRO LO SPIRITO

La diffusione delle dottrine di Freud e della sua scuola nel dopoguerra è stata così grande nel pubblico dotto e semidotto che, più che di diffusione, si può parlare a dirittura di saturazione. Possiamo perciò dispensarci dal darne un riassunto come da un'impresa ormai non più necessaria. Come tutte le dottrine novatrici, anche la Psicanalisi è stata tratta dal suo fondatore e, più ancora, dai discepoli alle più iperboliche esagerazioni e alle più stravaganti applicazioni: è la sorte di tutte le scoperte geniali. Ma nello stesso terreno che ha visto nascere la Psicanalisi è già da tempo in corso una revisione selezionatrice. E quali ne siano i risultati lo ha detto con lucida brevità un competente, il professor Sante de Sanctis: « quando si pensa che la psicopatologia dopo Freud si è arricchita di concetti come i complessi, lo spostamento affettivo, la condensa-

zione immaginativa, la proiezione, l'identificazione, l'autismo, l'introversione, la traduzione di situazioni subcoscienti in sintomi sensitivi e motori, il significato dei sogni, dei lapsus, degli intercalari e dei gesti, non ci si sente più scandalizzati per le psicosi narcistiche, per l'interpretazione stravagante della psiche paranoica, per la simbolica sessuale onirica, per la precocità delle esperienze sessuali, insomma per tutta la metapsichiatria freudiana. Soltanto un settario può dire che tutto è grande e perfetto in Freud; ma soltanto un ignorante può affermare che tutto nella psicanalisi è falso, artificioso e balordo ».

In queste pagine vogliamo indagare il significato profondo, l'anima segreta del Freudismo, collocandolo nel quadro generale della cultura contemporanea.

Sotto questo punto di vista il Freudismo è manifestazione importantissima e genialissima di quel *primitivismo*, di quell'*adamismo*, di quell'*originismo* che per vie e canali infiniti affiora nella cultura contemporanea. In esso si esprime con chiarezza esemplare e con titanica energia quella nostalgia di una Vita informe e nuda, al di qua delle forme e costruzioni so-

ciali, delle tradizioni storiche e delle cristallizzazioni culturali, che come una lava urge dal disotto il suolo della nostra vecchia e stanca cultura e qua e là prorompe in eruzioni vulcaniche di esplosiva violenza. Sotto questo punto di vista il Freudismo è l'ultimo fiore del Romanticismo e ha per antenato Rousseau. Come Rousseau, anche Freud, contro tutti i moralismi e i tradizionalismi e gli storicismi, vuole il ritorno alla Natura. Solo che per Rousseau l'uomo della natura è bontà e innocenza, e per Freud, lontano ma diretto discendente di Schopenhauer, esso è amoralità assoluta e perfetta.

Al fondo dell'umana natura Freud addita una ruggente *libido*, una volontà di piacere e di voluttà (di cui la *libidine* in senso stretto non è che una delle tante forme e determinazioni), una bruciante lava, un divorante fuoco di vita, che si protende tormentosamente verso l'infinito. La *libido* di Freud deriva in linea retta dalla *volontà di vivere* di Schopenhauer, e com'essa soffre della stessa contraddizione di tendere all'infinito e di non potere nel migliore dei casi raggiungere che soddisfazioni precarie e finite: è la *volontà di vivere* schopenhaue-

riana, da concetto metafisico fatta realtà psicologica sanguigna e carnale.

Questa volontà di gioia e di voluttà aspira alla soddisfazione e se non la trova, se urta in ostacoli, come un corso d'acqua che, impedito di affiorare, si perde nel sottosuolo impaludando e corrodendo le fondamenta degli edifici, rientra nel subconscio, e vi determina disturbi sostituzioni trasposizioni sublimazioni d'ogni genere. La coscienza chiara e distinta emerge da un abissale fondo individuale e collettivo, storico e biologico, inconscio e buio. E ad esso le forze psichiche ritornano se nel cammino verso la luce trovano ostacoli e impedimenti. È questo inconscio il vero e solo fondo attivo ed energetico dell'uomo: massa di tenebre agitata da cupi incessanti fermenti di vita. L'anima non è semplice. La sua complessità di vita è infinita: fili innumerevoli la rilegano alla vita universale.

Le resistenze feroci che Freud ha trovato nel mondo della cultura e le ragioni del suo enorme successo nel pubblico dipendono sopratutto da questo: che per l'etica moderna (conglomerato anarchico e caotico di residui informi delle vecchie etiche cristiana, stoica e

kantiana) solo a prezzo di una dura vittoria sugli istinti l'uomo crea la moralità e realizza il suo destino di uomo, e per Freud, invece, gl'istinti *non* si vincono, si reprimono, si ricacciano nell'incosciente, ma là corrompono e avvelenano tutto. La felicità, secondo Freud, non si ottiene che soddisfacendo gl'istinti. E se la virtù non è possibile che a prezzo di comprimere gl'istinti, ebbene la virtù è a prezzo della felicità. Ora, poichè la Società, la Civiltà, il Progresso, la Storia non sono possibili che a prezzo di una compressione degl'istinti vitali, è chiaro che Società, Civiltà, Progresso, Storia sono pagati a prezzo della felicità individuale. Il Freudismo — anche in ciò fedele discepolo di Schopenhauer — è nettamente pessimista nei riguardi della società e della storia, e le *magnifiche sorti e progressive* dell'uman genere non richiamano sulle sue labbra che un riso di scherno. Freud parteggia sempre per l'individuo contro la società: ma si può parteggiare per la società contro l'individuo, affermare che fra i due non è l'individuo che deve prevalere, ma la società, senza che perciò si debba rifiutare la visione freudiana della vita. La nega solo chi affermi che, comprimen-

do i suoi istinti, l'uomo trova la felicità. È per avere brutalmente svelato quanto di pianto e di sangue costa all'individuo vivere in società e partecipare alla civiltà e alla storia che Freud è stato messo al bando e fatto segno allo scherno dei quaresimalisti di villaggio e degli idealisti soddisfatti.

Naturalmente, la dottrina di Freud non è senza suscitare gravissime difficoltà. Se la *libido* è tutto, se ogni energia psichica è *libido*, di dove nascono le forze destinate a frenarla e comprimerla? Dalla società? Ma la società stessa non è possibile che a patto che la *libido* sia prima compressa e *refoulée.* La vita dello spirito (arte religione filosofia moralità) — afferma Freud — nasce dalla *libido* sublimata. Ma perchè la sublimazione abbia luogo deve prima esistere una morale i comandi della quale comprimono la *libido* e la deviano verso compiti superiori a quelli dell'immediato godimento individuale. Manifestamente, Freud, qui, si aggira in un circolo.

Ancora: da una parte, Freud pone ogni forza ed energia psichica nell'inconscio, nell'istinto; dall'altra, afferma che è nell'essenza dell'inconscio di tendere alla luce, e che unico mezzo

per dominare gl'istinti è di trarli alla luce della coscienza. Tutta la terapeutica freudiana consiste precisamente nel trarre alla luce l'istinto che si nascondeva nelle tenebre. Ora, di dove viene alla ragione, che per sè non ha forza alcuna, il suo potere guaritivo? Da una parte, Freud afferma che la coscienza non aggiunge nulla all'istinto, come la luce che cade da un lume su una tavola non aggiunge nulla al suo essere di tavola; dall'altra, afferma che la coscienza è il solo mezzo di dominare gl'istinti. La contraddizione è manifesta e ha ragione Stefano Zweig di metterla in luce (1).

Il vero significato del Freudismo e del suo trionfo è per me nel contrasto assoluto ch'esso pone tra Vita e Spirito. Per Freud, Spirito è *libido* compressa, *refoulée*, quindi infelice. Lo Spirito nasce dalla morte della Vita. Di quanto si muore alla Vita e alla Gioia, di tanto si nasce allo Spirito. Lo Spirito si paga con la Vita e con la Gioia. Lo Spirito è nella sua essenza più profonda infelicità, malattia e morte. Il vero senso del Freudismo è per me in questa sottintesa rivolta dell'Individuo contro la Società, della Vita contro lo Spirito in nome del diritto alla gioia. L'anima del Freudismo è l'in-

dividualismo e l'edonismo anarchico. Che una tal dottrina abbia conosciuto il trionfo che tutti sanno, è una nuova prova delle condizioni terribilmente rivoluzionarie della cultura contemporanea.

(1) Cfr. il saggio su Freud nel volume *L'anima che guarisce* (Milano, Sperling e Kupfer). Sulla estetica di Freud, cfr. la mia *Estetica*, pp. 250-8.

IX.

IOSIAH ROYCE
O L'ETERNO CONTRO IL TEMPO

Le meditazioni fondamentali di Iosiah Royce volgono sul problema dei rapporti fra il mondo e l'individuo, l'eternità e il tempo, Dio e l'uomo, l'Uno e i Molti. La soluzione che ne dà, Royce la chiama la *Quarta Concezione* dell'Essere (la realistica, la mistica, la critica sono le altre tre).

Secondo Royce, ciò che caratterizza l'io finito come tale — e non vi è esistenza finita che, (in quanto è per sè e non semplicemente per altri), non sia io finito — è un senso di manchevolezza, per il quale egli avverte che non può bastare a sè stesso, che oltre di lui c'è qualcosa che gli manca ed a cui egli aspira come a necessaria integrazione, che egli è frammento staccato da un tutto armonico e che tende a riunirsi con gli altri frammenti per ricostituire l'unità primitiva. Dal punto di vista dell'io finito, l'avvertenza della manchevolezza e la

conquista di ciò che l'integra sono puramente successive; dal punto di vista dell'Assoluto, successive e simultanee insieme.

Chi sente suonare l'una dopo l'altra, senza intervallo apprezzabile, tante note quante ne può afferrare in una pulsazione sola di coscienza (tre, ad esempio), pur cogliendole tutte e tre insieme, in un atto unico di coscienza, le sperimenta come successive: la percezione di una serie temporale è sempre percezione simultanea di una successione, è sintesi di simultaneità e successione, è successione, nel presente, di passato, presente e futuro. È così che la distesa interminata del tempo, con tutti gli eventi che la riempiono, nell'ordine stesso della loro successione, è presente *tota simul*, di un colpo solo, all'Assoluto. Ciò che per l'io finito non è che futuro, per l'Assoluto è futuro e presente insieme. Nell'Assoluto la successione temporale non è abolita: con un colpo d'occhio istantaneo egli la svolge, abbraccia e percorre tutta intera, dall'uno all'altro capo, nella molteplicità infinita delle sue determinazioni, ed insieme la contiene, serra e concentra in unità nel suo presente indiviso. Tale è l'Eternità.

In quanto finito, io sono, insieme, separato e

non separato dall'Assoluto. « Noi siamo consapevoli delle aspirazioni e dell'ignoranza. L'Assoluto, che è il nostro stesso Io completato, è consapevole di tutto ciò di cui siamo consapevoli noi (cioè delle aspirazioni e dell'ignoranza) e altresì della integrazione... Dal punto di vista dell'Assoluto gli esseri finiti non si staccano mai... Dal loro punto di vista sembra che si siano staccati, perché (in quanto sono finiti) essi rappresentano l'aspetto dell'aspirazione e non il definitivo adempimento di questa ». In ogni attimo della nostra vita finita siamo « un lampo frammentario della vita assoluta », un'idea-volontà che cerca il suo complemento, la sua soddisfazione, la sua determinazione, e non può trovarla che in una vita perfettamente unica e individuale, che, dandole tutto quel che le manca, la esime dal cercare ancora. Questa vita individuale è « la totalità della vita che voi in questo istante affermate in modo frammentario »; è Dio.

L'Io finito sta a Dio come l'infinitamente implicito sta all'infinitamente esplicito: « se l'intero significato e l'intero intento di un infinito istante è pienamente sviluppato e perfettamente incorporato, questo significato totale

dell'istante diventa identico con l'Universo, con l'Assoluto, con la vita di Dio ». In Dio soltanto io pervengo veramente a me stesso.

I Molti sono stretti nell'Uno senza smarrirsi nell'unità, come le note non si smarriscono nella sinfonia. Nessun attimo di vita finita è tutto erroneo ed inutile, perché ognuno è frammento della vita divina, e, interamente esplicato, è adempiuto nell'Assoluto. « Invano erriamo nelle tenebre; noi ci troviamo eternamente, come nella nostra dimora, in Dio » Il mondo come unità è un tutto individuale, espressione dell'unico scopo divino. Nessun fatto o scopo finito può essere sostituito da un altro senza che il tutto si alteri; ed il tutto non sarebbe ciò che è, se non fosse concesso a quello scopo finito di pronunciare la sua parola, che nessun altro scopo può pronunciare, della quale Dio stesso ha bisogno per la propria espressione, che Dio stesso pronuncia in quanto egli è quello scopo finito. In quanto unico e insostituibile, ogni finito è inesplicabile ed irriducibile causalmente, cioè libero. In quanto ogni fatto finito, preso in sè, non è completo, non è « oggetto totale », esso è male: solo Dio, totalità dell'essere, è bene.

Ma ogni male viene superato, e per questo superamento è possibile la perfezione del tutto. In ogni mio dolore Dio soffre e lotta in me e con me per rimuoverlo: e non solo possiede nel mondo eterno la mèta per cui io lotto, ma giunge a possederla solo mediante il mio dolore ed a cagione di esso. Il trionfo di Dio, che è anche trionfo mio, è condizionato dalla mia tribolazione che è anche la sua e dal mio sforzo che è anche il suo.

Questi concetti fondamentali ricorrono come *leitmotiv* incessantemente ripetuto attraverso le complicate, laboriose e talvolta tortuose dimostrazioni e deduzioni di Royce: e danno alla sua esposizione quella pacatezza e serenità (che a tratti si eleva sino al tono della solennità, a tratti è rotta da guizzi di buon umore o da lampi di commozione), in cui si esprime la fondamentale religiosità di un'anima, che si sente tutta e sempre avvolta dalle onde della vita divina. La filosofia di Royce è essenzialmente religiosa: essa è, sa di essere e vuole essere niente altro che una nuova « Introduzione alla vita beata », un nuovo « Itinerario della mente in Dio ». Chi al di là della diversità delle formule e dell'esterno apparato

dimostrativo, penetri nella sostanza delle cose, riconoscerà nella filosofia di Iosiah Royce la filosofia stessa di Hegel. Il finito è l'Idea assoluta fuori di sè, la quale, per ciò stesso che si sente alienata da sè e negata, aspira a reintegrarsi come totalità; è astrazione che aspira a risolversi nell'assoluta concretezza; contraddizione che aspira alla sua definitiva pacificazione; divenire che aspira a posare in quel presente simultaneo che è l'Eternità, l'Assoluto: chi non riconosce in queste solenni proposizioni di Hegel i fondamenti stessi del sistema di Royce?

Ma dal suo stesso punto di vista si può concedere quanto afferma Royce che, come nella intuizione totale simultanea di una sinfonia le singole note restano distinte, senza confondersi, pur concentrandosi in unità, così, in quella intuizione simultanea della distesa temporale in cui consiste la Vita divina, ogni finito atto ed evento, pur avendo *ab aeterno* il suo compimento, è conservato e mantenuto in quanto finito? Riprendiamo l'esempio della sinfonia.

In colui che, gustandola appieno, l'ha udita tutta, la sinfonia non rimane già nello spirito

come totalità nella quale, una per una, si succedano in ordine le singole note. Man mano che la sinfonia avanza, le note, nello spirito di chi ascolta e comprende, rientrano l'una nell'altra, si compenetrano, vanno a grado a grado restaurando l'unità primordiale che fu nello spirito del musicista, e che, per esprimersi, si ruppe in una molteplicità, e, alla fine, si fondono in quella ineffabile unità musicale, nella quale sono, sì, contenute, ma non già come attualmente distinte, sibbene in modo superiore ed eminente, come i raggi nel centro della circonferenza: ogni visione singola cessa, e nel cuore distilla solo lo dolce che nacque da essa. Dal punto di vista di Royce il rapporto dell'Eterno al tempo, dell'Assoluto al relativo deve concepirsi nello stesso modo: se anche ogni lampo finito e fuggevole di vita temporale è conservato nell'Assoluto, non lo è come quello stesso attimo finito ed effimero che sperimentiamo quaggiù — secondo vuole Royce, — bensì come contenuto in modo eminente e superiore in un'unità individua, in un presente intemporale, in cui si raccoglie e concentra in un atto indiviso e simultaneo, e però perfetto, ciò che quaggiù, attraverso il tempo e lo spazio, corre

penosamente alla ricerca del suo altro, della sua perfezione. Se il tempo è la legge di vita degli esseri in cui l'esistenza è inadeguata all'essenza, l'essere al dover essere, l'esistenza dei quali è perciò dolore e, insieme, sforzo per portare l'esistenza a coincidere con l'essenza, l'essere col dovere, il reale con l'ideale, come può esso trovar posto in colui nel quale esistenza ed essenza, essere e dover essere totalmente coincidono, e che, pertanto, è Perfezione assoluta ed incomparabile? Come il viaggiatore giunto alla mèta dimentica le vicende del viaggio e si dà tutto alla gioia del riposo, così il fiume del finito, raggiunto il mare dell'Assoluto e dell'Eterno, mescola le sue acque con esso che, quel che può essere, è tutto in una volta ed in un colpo solo, e che perciò riunisce in sè attività e riposo, moto infinito ed inalterabile quiete, onde in esso viene a spirare il confuso rumore del mondo e la sua incessante agitazione sbocca in una pace altissima e solenne:

und alles Drängen, alles Ringen
ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

E non soltanto, se l'Assoluto è, il tempo non

può essere *in esso* come tempo. Ma se l'Assoluto è, il tempo non può in *nessun modo* essere, e Royce soggiace alle stesse obbiezioni di Hegel. Anche per Hegel, l'Assoluto, il Perfetto, il Compiuto, Dio non esiste come tale prima, fuori, senza e indipendentemente dall'imperfezione, dall'incompiutezza, dal relativo, dal mondo: esso si realizza, si attua, si pone come tale attraverso la negazione dell'imperfetto. Bisogna, dunque, prima che l'imperfetto si ponga; poi, quasi divorato da un oscuro senso della sua imperfezione, esca fuori di sè, si superi, si trascenda, s'inveri. L'imperfetto, in fondo, non è che il Perfetto stesso in una forma mutila e incompleta, dalla quale esso deve uscire, ma che ha pur bisogno di traversare per realizzarsi come Perfetto. Dio non è il mondo, ma si realizza come Dio solo superando l'imperfezione del mondo, e, dunque, prima ponendosi esso come questo mondo, come questa valle d'imperfezioni e di lacrime. Dio *si fa* Dio attraverso la Storia. Il vero Dio è la Storia in divenire, il mondo in cammino. Tutta la Storia è *Storia sacra.*

Ma — domandiamo noi — chi spinge l'imperfetto a trascendere la sua imperfezione?

L'Assoluto, l'Eterno, l'Idea, che è già reale come tale, risponde Hegel. Anche ammesso, dunque, che l'Assoluto come tale non *è* immediatamente, ma *si genera,* si tratta di una generazione tutta metafisica, (come quella delle persone della Trinità) che non cade nel tempo. Poichè se cadesse nel tempo, bisognerebbe ammettere che ci fu un tempo in cui l'Assoluto non era e un tempo in cui esso è: il che, dal punto di vista di Hegel-Royce, è assurdo, perchè, secondo loro, in tanto il tempo scorre, in tanto il mondo diviene, in tanto il processo si svolge, in tanto la storia si fa, in quanto l'Assoluto divora a mano a mano le imperfezioni del mondo. Ma se è così, se l'Assoluto è sempre, allora non c'è tempo, non c'è più *prima e poi* nel senso vero della parola. Delle due l'una: o l'Assoluto si fa nel tempo, e allora c'è un tempo in cui esso c'è e un tempo in cui esso non c'è come Assoluto, e allora non è esso che dall'alto attrae a sè l'imperfetto e brucia quello ch'è in esso d'imperfezione; o l'Assoluto è sempre come Assoluto, è Eterno, e allora non c'è tempo, ma solo eternità. Nel primo caso, qualcosa *si fa,* ma l'Assoluto non è, l'Eternità non è. Nel secondo caso, l'Assoluto è, ma esso non *si*

fa, e non v'è nè tempo nè storia ma, tutt'al più, una *consecutio terminorum* tutta ideale ed extratemporale, come quella dei teoremi geometrici. Se l'Eterno è, la Storia non è. Se la Storia è, l'Eterno non è.

Di qui l'oscillare dell'hegelismo fra due opposti punti di vista: o fare del mondo una mera apparenza sotto la quale si cela l'unica realtà eterna intemporale dell'Assoluto e dell'Eterno, ritornare a Spinoza, e in tal caso resta inesplicabile come s'è prodotta quell'apparenza (Destra hegeliana); o fare della storia, del tempo, del *farsi* la stoffa del mondo (Sinistra hegeliana) e allora bisogna arrivare alla conclusione che non v'è Assoluto che guidi dall'alto il movimento, che il mondo si fa, ma può anche non farsi o farsi diversamente da come si fa, che non ci sono nè vie nè leggi che ne predeterminino l'andare e la meta, e che al fondo di tutto c'è una contingenza e una imprevedibilità radicali.

X.

IL NEOREALISMO AMERICANO O LA MORTE DELL'IO

Al principio del secolo XX, il secolare duello fra l'Io e il Non-Io, che riempie di sè da tre secoli tutta la storia della filosofia moderna, pareva chiuso con la vittoria schiacciante dell'Io, quando un colpo di scena ebbe luogo, che ne aprì una nuova ed appassionante fase. Il mondo non è che mia rappresentazione: sta bene. Ma la proposizione non è forse esattamente convertibile nell'altra: la mia rappresentazione è, essa, il mondo? E le due proposizioni non trovano la loro verità in una terza e superiore proposizione: in sè e per sè presa, la rappresentazione non è nè mia nè non-mia, nè Io nè Non-Io, nè coscienza nè mondo, ma la stoffa amorfa e neutra di cui Io e Non-Io sono tessuti, in sè del tutto indifferente a far parte del complesso che si chiama Io o di quello che si chiama Non-Io? L'Io aveva risucchiato in sè il Non-Io, ma, risolvendo in sè l'avversario suo,

per ciò stesso si era spogliato di ogni caratteristica per cui se ne potesse differenziare. Per ciò stesso veniva a confondersi con la massa multicolore del Non-Io, a coincidere con quel mondo esteriore che aveva assorbito in sè. Le luci, le ombre, i suoni, i profumi, i movimenti dei corpi erano rientrati nel seno dell'Io come suoi fenomeni, come suoi stati. Per ciò stesso l'Io fuoriusciva da sè, si disseminava nel mondo esterno, si disperdeva negli elementi. Girando su se stesso, l'estremo idealismo si convertiva nell'estremo realismo. La conversione era opera di un gruppo di filosofi americani (Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin, Spaulding, Woodbridge), che alla loro dottrina davano appunto nome di *Neorealismo*.

Con l'idealismo o soggettivismo il Neorealismo è d'accordo nell'abolire ogni distinzione tra apparenza e realtà: le cose sono quali appaiono, il loro essere si esaurisce per intero nel loro apparire. Tra cosa e rappresentazione di essa, indistinguibilità perfetta. Ma il soggettivismo pone un Io al quale le apparenze appaiono, uno spettatore dinanzi al quale lo spettacolo si svolge, un sognante dinanzi a cui le fantasmagorie dei sogni sfilano; i Neorealisti

fanno a meno dell'Io, rinunciano allo spettatore, dei sogni fanno gli elementi del mondo. Questo si risolve, si dissolve, così, in un polverio di apparenze, alle quali è indifferente di apparire o no a qualcuno.

Nella sua estrema paradossalità, il Neorealismo, in fondo, restaura il punto di vista del realismo ingenuo della coscienza volgare. Guardando il sole, l'uomo del volgo crede di vederlo com'è in sè, e a distinguere il sole in sè dalla percezione che egli ne ha non pensa neppure. Realtà ed apparenza anche per lui fanno tutt'uno. Nondimeno, a quella realtà-apparenza che è il sole egli considera inessenziale di apparirgli o no, pur credendo che, nel tempo in cui non gli appare, il sole continua ad essere quella stessa precisa apparenza che è quando entra nel campo della sua coscienza. Per l'uomo volgare come pel Neorealista il mondo consta di rappresentazioni in sè, di apparenze in sè, di sogni in sè; intendendo bene che qui la parola rappresentazione sogno apparenza sta, non a distinguere la rappresentazione da una realtà che sia di là da essa e la trascenda, ma solo a indicare che tra la rappresentazione com'è quando non appare ad

alcuno e la conoscenza che se ne ha quando entra nel campo di coscienza di qualcuno non v'è differenza di sorta.

Entrino o no nella coscienza di un soggetto, le apparenze restano in sè come sono: quelle divenute oggetto di coscienza si distinguono dalle altre in quanto esse, e solamente esse, tra le infinite apparenze di cui consta il mondo esteriore, sono state scelte dal sistema nervoso del soggetto senziente per reagir loro con una risposta adeguata. Il sistema nervoso è come un proiettore che dirige la sua luce su questa o quella sezione del paesaggio, volta a volta traendola dal buio e lasciandovela ricadere: ma, illuminato o tenebroso, il paesaggio in sè resta sempre lo stesso. Nè si creda che le immagini quali appaiono al soggetto siano localizzate nel suo sistema nervoso e solo posteriormente proiettate nello spazio. Le immagini sono dove appaiono, esterne al soggetto.

Il cervello, dicono i Neorealisti ripetendo Bergson di *Matière et mémoire*, non crea immagini, ma solo le risposte motrici ad esse adeguate. Le apparenze oggetto di coscienza differiscono da quelle che non sono oggetto di coscienza solo ed esclusivamente in quanto fan

parte di un certo gruppo che il sistema nervoso, obbedendo all'interesse della conservazione e dello sviluppo di sè e dell'organismo, ritaglia nella massa sterminata delle apparenze obbiettive. Qui, il Neorealismo si pone alla scuola degli Empiriocriticisti e dei Prammatisti. « La coscienza è una sezione trasversale del mondo scelta dal sistema nervoso ». Tra le rappresentazioni oggettive si possono stabilire innumerevoli rapporti: uno dei tanti è quello che con un gruppo di esse stabilisce un sistema nervoso, apparenza oggettiva anch'esso. In questo rapporto consiste la coscienza. La scienza di questo rapporto è la gnoseologia, non scienza della scienza, ma scienza fra scienze, come il rapporto che essa studia è un rapporto fra i tanti che han luogo tra le apparenze oggettive.

Come un segmento di paesaggio può cadere nel fascio di luce di più proiettori rimanendo in sè uno e identico, così le apparenze oggettive, rimanendo in sè une e indivise, possono far parte di più coscienze indipendenti. Le rappresentazioni perdono così quella incomunicabilità che, dal punto di vista dell'idealismo, veniva loro dall'essere determinazioni immediate del soggetto. La loro neutralità è garanzia

della loro trasferibilità. Un oratore parla e molti lo ascoltano: è un solo e medesimo contenuto psichico che entra a far parte della coscienza di molti soggetti, rimanendo in sè uno e indiviso. Ogni anima ha porte e finestre spalancate attraverso le quali le altre anime possono ficcar lo sguardo a fondo e sorprenderne i segreti. Non vi sono determinazioni psichiche per definizione sfuggenti all'osservazione esterna: vi sono solo determinazioni psichiche più o meno facilmente accessibili allo sguardo di altre anime, proprio come gli oggetti esterni.

Tutti i contenuti di coscienza hanno oggettività; oggettività di apparenza e di rappresentazione, s'intende. Non le sensazioni, percezioni, immagini soltanto, ma anche i sentimenti di piacere e di dolore, anche i contenuti del pensiero scientifico ed astratto. Gli enti della matematica, i principî ed i teoremi della scienza — dicono i Neorealisti, ponendosi questa volta al seguito di Russell — hanno realtà oggettiva allo stesso titolo dei monti e del mare. La coscienza li scopre, non li costituisce nè li crea: essi sono in sè quali appaiono alla coscienza. Nulla perciò d'inconoscibile. La logica è di fronte ai suoi oggetti nella precisa posi-

zione della fisica di fronte ai suoi. Certo, vi sono complessi di natura esclusivamente soggettiva: i prodotti della fantasia poetica, ad esempio, e, in genere, i prodotti delle attività umane superiori. Ma se soggettivi sono i complessi, gli elementi di cui questi constano hanno oggettività. Ora, la soggettività essendo per definizione complesso, essa non può estendersi sino agli elementi onde il complesso risulta e che perciò sono sempre oggettivi. E non solo gli elementi, anche le relazioni che corrono fra questi sono oggettive. Ma queste relazioni, oltre all'essere indipendenti fra loro, sono anche indipendenti dalle apparenze semplici e non ne alterano la natura fondamentale. Il mondo si configura così come un pulviscolo di apparenze, congiunte in modo fiacco e molle da rapporti tesi fra esse come fili: pluriverso piuttosto che universo. Onde la possibilità da parte dell'analisi d'individuare in modo definitivo gli elementi del mondo.

Ma, allora, le illusioni i sogni le allucinazioni, tutto ciò che, sembrando avere esistenza esclusivamente soggettiva, scuote la credenza ingenua dello spirito nella coincidenza immediata delle sue rappresentazioni con la realtà

ha esistenza oggettiva? In certo senso sì, affermano intrepidamente i Neorealisti. La coscienza — ricordiamo — consiste nel taglio che, per fini organici, il sistema nervoso opera nella trama delle apparenze. Orbene, il taglio può non corrispondere alle articolazioni fisiche e logiche di quella: il complesso soggettivo può non combaciare con la realtà. Nasce così l'illusione, che, anch'essa, a suo modo, è realtà. Oggettività non è sinonimo di materialità o di esistenza spaziotemporale. L'immagine nello specchio è oggettiva, pur essendo immateriale. Così la mia allucinazione, pur non essendo materiale, essendo cioè priva di determinazioni che spettano solo a quelli che son detti corpi materiali, è oggettiva anch'essa. Anche le proposizioni contradditorie (e l'errore non è che uno dei tanti casi di contraddizione) sono oggettive, allo stesso titolo di due forze naturali contrarie: uno dei tanti esempi delle contraddizioni di cui formicola il mondo reale.

Il Neorealismo così restaura in senso idealistico la teoria della conoscenza svolta in senso realistico da Epicuro. Per salvare l'oggettività della conoscenza ed esorcizzare il fantasma del-

l'inconoscibile, il Neorealismo pone come oggettivi tutti i contenuti della coscienza umana, ipostatizza fuori del soggetto tutti i suoi stati d'animo, sensazioni percezioni immagini emozioni sentimenti concetti ricordi e perfino, in certo senso, sogni miraggi illusioni allucinazioni errori contraddizioni. Allo stesso scopo, ad ogni contenuto dell'umano pensiero Epicuro faceva corrispondere idoli o combinazioni di idoli fluenti dall'oggetto e realmente esistenti in sè fuori del soggetto: ai sogni alle allucinazioni alle illusioni egli ammetteva corrispondessero fuori del soggetto idoli che, nel tragitto dall'oggetto al sensorio, si erano alterati, deformati o variamente combinati con altri idoli fluttuanti nello spazio. Come per i Neorealisti, così per Epicuro la coscienza non crea i suoi contenuti, e solo, con una *phantastikè epibolè tes dianoìas*, rivolge la sua attenzione a questo piuttosto che a quello degl'infiniti idoli onde, da tutte le parti, è avvolta e circonfusa. Anche per Epicuro, in fondo, la coscienza più che potere creativo è potere selettivo.

La genesi logica del Neorealismo farà veder chiaro nel vizio nascosto di questa teoria. Vizio che è tutto nel concetto che i Neorealisti si

fanno dell'Io e della relazione. Riassorbito il Non Io nell'Io, posto il mondo come identico alla sua rappresentazione, definito l'Io come la collezione pura e semplice delle rappresentazioni, concepito il legame che unisce queste nell'unità di una coscienza come un rapporto esterno ed accidentale che in nulla altera l'essenza profonda della rappresentazione, alla quale è indifferente che quel legame, l'Io, ci sia o non ci sia, ne veniva come logica conseguenza la concezione delle rappresentazioni come entità per sè stanti, oggettivamente esistenti, apparenze alle quali è indifferente di apparire o no a qualcuno. Ma l'Io non è la pura e semplice collezione esterna delle apparenze. L'apparire non è concepibile senza il qualcuno cui si appare, e questo qualcuno è l'Io. E poichè nulla di esterno all'Io può entrare nel chiuso dominio di questo, l'apparenza non è che una determinazione dell'Io, un suo modo di essere, che appare e non solamente è, in quanto, nell'atto stesso di subirla di patirla di esserne affetto, l'Io se l'appropria e perciò stesso la supera e trascende. Lungi dall'essere quell'entità immobile, ipostatizzata nello spazio, che i Neorealisti credono, l'apparenza è la

scintilla che scaturisce da quella contraddizione vivente che è l'Io: essere che è, ma non è solamente, bensì anche si appropria l'essere suo, la determinazione sua, la trascende, la supera come pura e semplice determinazione, e perciò è sintesi di essere e non essere, non-essere che è consapevolezza e coscienza dell'essere (1). Un'apparenza disgiunta dalla consapevolezza di essa, dal qualcuno cui appare (e il qualcuno, qui, è nient'altro che l'attività trascendente l'apparenza nell'atto stesso di subirla, e che, con questo suo trascenderla, la crea come apparenza, come essere che non è soltanto ma anche appare, cioè che è e non è insieme ed in un atto solo), concepita per sè, come vagolante e fluttuante nello spazio, è un assurdo in termini. I Neorealisti pongono l'apparenza come un immediato, un irrelativo, un *quid* semplice ed assoluto, e l'apparenza, invece, è contraddizione di attività, è dialettismo vivente, è vita, è flusso, è divenire.

Definito l'Io una pura e semplice collezione di apparenze, i Neorealisti lo fanno nascere dall'attività del sistema nervoso, che nel mondo delle apparenze ne intaglia un gruppo che lo interessa vitalmente ed al quale reagisce. E,

certo, se l'Io fosse un puro e semplice aggregato esterno di apparenze, la deduzione si direbbe riuscita: resterebbe solo da spiegare come mai le apparenze possano rimanere inalterate, pur entrando in rapporto di azione e reazione col sistema nervoso. Ma in che modo il fatto di entrare in un aggregato, fatto che ne lascia inalterata la natura profonda, può di un'apparenza pura e semplice, di un'apparenza in sè, fare un'apparenza che appare a qualcuno, un'apparenza fenomenica? Di dove spunta il qualcuno che si appropria le apparenze, le dice sue, le unifica nell'unità della coscienza e per ciò stesso le trascende? In che modo un'apparenza può uscire fuori di sè e sapere delle altre e che con esse ella forma un aggregato? Per sapere di far parte di un mucchio di pietre l'apparenza pietra dovrebbe uscire da sè, e rilegare sè e le altre pietre nell'unità di un atto di coscienza: e come ciò è possibile quando della pietra, dell'apparenza singola si fa un'entità oggettiva statica e irrelativa?

La relazione così si distacca dalle apparenze, vi si sovrappone dal di fuori come cosa su cosa, diventa essa stessa cosa fra cose. E allora il le-

game fra le cose e quell'altra cosa cui si è ridotta la relazione delle cose non esige a sua volta una nuova relazione, e questa, essendo a sua volta cosa, non esige ancor essa una relazione che la congiunga ai termini da porre in relazione, e così via all'infinito? Eccoci precipitati nel progresso infinito, legati alla ruota del numero infinito. Questo è lo scoglio contro cui s'infrange ogni realismo vecchio e nuovo. I Neorealisti hanno oggettivato ogni contenuto di coscienza, ne hanno fatto un immediato, un irrelativo, hanno ipostatizzato le entità matematiche, le leggi della fisica, i concetti del pensiero, hanno creato un mondo di entità iperspaziali e ipertemporali, indipendenti dal pensiero che le scopre e non le crea. Ma sovrapposti alle apparenze, fluttuanti sopra di esse, cose fra cose e su cose, in che modo queste entità, queste leggi, questi principî possono stringere in unità il pulviscolo delle apparenze? Essi esistono in sè, fuori e prima della coscienza che il soggetto ne ha: questo or sì or no viene a contatto con loro, ed il contatto è discontinuo e saltuario. Che cosa è che fa pel soggetto l'universalità, la necessità di quei principî, che, come universali e

necessari, li distingue dalle cose transeunti e contingenti?

Ma v'è un'obbiezione capitale che ruina dalle fondamenta l'edificio del Neorealismo. Tra le apparenze e la coscienza che il soggetto ne ha, nessun divario, indistinguibilità perfetta — dicono i Neorealisti. Ma poichè la coscienza e tutte le sue determinazioni soggiacciono alla legge del tempo, questa legge varrà anche per le apparenze oggettive. All'apparenza oggettiva sarà, dunque, essenziale di riempire una durata, di svolgersi in un tempo, di stendersi in un prima e in un poi. Ciascuna apparenza vivrà in un presente, presente-durata e non presente-istante, presente che è sintesi di prima e poi, di passato e presente nel presente stesso. Ma il passato è, per definizione, ciò che fu e non è più. Porre l'apparenza come oggettiva, come in sè, come reale fuori della coscienza, è dunque fare del tempo una realtà in sè, è porre il passato, ciò che fu e non è più, come esistente: il che è un assurdo mostruoso. Perchè l'apparenza oggettiva coincida con la coscienza che se ne ha, perchè possa svolgersi nel tempo, riempire il presente, il presente-durata e non il presente-istante, il presente sin-

tesi di passato e presente nel presente, è necessario che un'attività vi sia, la cui pulsazione di vita, il cui presente, rileghi nell'unità sua prima e poi, passato e presente, essere e non-essere, ponga il passato, ciò che non è ma fu, come reale. E quest'attività è la coscienza, l'Io.

Rinunciando all'Io, il Neorealismo riduce il mondo ad un pulviscolo di sogni senza nessuno che li sogni, sogni che non potendo occupare durata (se no, sarebbero e non sarebbero, insieme e in un atto solo), contratti come sono in un presente istantaneo, sfuggono alla presa della coscienza che è tempo e durata: sogni che nessuno sognò mai, che nessuno potrà mai sognare.

(1) Cfr. *Etica e Gnoseologia* nei *Saggi di Etica e Filosofia del Diritto.*

XI.

IRVING BABBITT E PAUL ELMER MORE O L'UMANISMO AMERICANO

L'*Umanismo* americano, più che scuola filosofica nel senso tecnico della parola, si può definire una tendenza, un movimento, meglio ancora, forse, un orientamento culturale. Nella forma che ha preso finora, appartiene più alla storia della cultura che a quella della filosofia in senso stretto, mancandogli ancora presso che del tutto quella forte elaborazione tecnica senza la quale non v'ha filosofia propriamente detta. Le opere nelle quali il suo fondatore, Irving Babbitt, lo ha esposto, sono prevalentemente saggi di critica letteraria, in cui la letteratura è considerata in funzione delle idee che vi sono espresse, dei movimenti e delle rivoluzioni culturali che vi affiorano. Cosa sia l'*Umanismo* si ricava assai più che da una esposizione diretta, dalla critica cui egli sottopone il corso della civiltà europea dal Rinascimento in giù. In fondo, la posizione d'Irving Babbitt ha grandi somiglianze con quella di Ernest

Seillière, fiero critico del Romanticismo: posizione più negativa che affermativa; per entrambi è più facile individuare cosa essi rifiutino anzichè precisare cosa essi vogliano; il loro no è più chiaro del loro sì.

Io non posso trattenermi qui sul lato negativo della posizione di Babbitt, benchè sia di gran lunga quello che, anche quantitativamente, prevale nelle sue opere: ciò ch'egli nega, in fondo, è, puramente e semplicemente, il corso della civiltà europea dal Rinascimento ai nostri giorni. Con molta dottrina e con elegante chiarezza di stile egli ne traccia il corso in una serie di volumi (*Litterature and the American College, The New Laokoon, Rousseau and Romanticism, The Masters of modern French criticism. Democracy and leadership* ecc.) che hanno avuto fortuna ed esercitato influenza. Non saprei, però, a dir vero, trovare grande originalità d'idee e di punti di vista nella storia della cultura europea degli ultimi cinque secoli come Babbitt ce la disegna: nelle linee capitali essa si svolge secondo schemi oramai ben noti e divenuti nel dopoguerra a dirittura triti. La colpa dell'età moderna per Babbitt è di avere con la religione

cristiana distrutto le fondamenta stesse del vivere umano, sociale e morale. Di qui, naturalismo, sentimentalismo, romanticismo, storicismo, relativismo, nazionalismo, socialismo, imperialismo e tutta la serie degli *ismi* che han messo capo a quella che Irving chiama la guerra più stupida della storia: la guerra mondiale. Rinnegando il Cristianesimo, distruggendo la tavola di valori da esso edificata, l'età moderna — secondo il nostro critico — non ha saputo trovare un nuovo punto di appoggio che permettesse edificarne un'altra: di qui, santificazione di tutti gl'istinti della natura col *bellum omnium erga omnes* che ne è la natural conseguenza. Ora, l'Umanismo vorrebbe precisamente assolvere quel compito cui si è sottratta, o è stata deficiente, finora l'età moderna.

Cominciamo innanzi tutto dal fissare che, per quanto nemico della modernità, Irving Babbitt è d'accordo con lei per giudicare definitivamente superata e chiusa l'èra cristiana. Distruggere le basi della fede cristiana prima di essere in saldo possesso di un nuovo principio capace di sostituirla, fu, secondo lui, errore e colpa: ma ormai il male è fatto, e su quelle basi edificare un'etica accettabile per i

moderni è cosa impossibile. Nella costruzione della sua sintesi, dunque, l'Umanismo non si servirà di elementi soprannaturali, farà a meno di Dio e dell'immortalità dell'anima, si porrà da un punto di vista strettamente umano e immanente. Il dualismo ch'esso accetta, quello cui esso tien fermo contro ogni naturalismo, è tutto intimo all'uomo: dualismo di un uomo superiore e di un uomo inferiore; di una legge dello spirito e di una legge delle membra. Il naturalismo in tutte le sue specie e sottospecie nega questo dualismo nell'uomo, e qui è il suo massimo errore. Bisogna, invece, prenderne atto, tenerci fermo e di là partire per la ricostruzione.

In quest'opera di ricostruzione Irving Babbitt terrà l'occhio alle grandi figure di Platone, di Aristotile, di Budda, di Confucio. L'accoppiamento può sembrare a prima vista curioso e arbitrario. Ma si spiega subito, perchè quei grandi spiriti sono per Babbitt soprattutto i maestri di un'etica puramente umana, affrancata da ogni ricorso al soprannaturale, a Dio, a sanzioni di oltretomba. Perciò fra i maestri sopra citati il suo prediletto è Confucio, il quale ha mostrato col suo esempio come si possa costituire una grande etica, che dura e

fruttifica per secoli, senza ricorso al soprannaturale e con un minimo di premesse filosofiche. In quest'opera di umanizzazione della morale, Confucio ha percorso, si può dire, fino in fondo la strada di cui Platone Aristotile Budda non han percorso che i primi passi.

Ciò che importa è tener fermo che nell'uomo vi è un principio di controllo superiore agli appetiti della sua natura; che accanto all'impulso vitale vi è un freno vitale; che l'animale ch'è l'uomo è cavalcato da un essere che lo sorpassa e al quale egli deve piegarsi e obbedire, sì da fare a poco a poco, del mostro duplice ch'è per natura, un essere unitario e armonioso in pace con se stesso, in pace con gli altri. Quest'elemento superiore ch'è in me, non si prova non si dimostra non si ragiona: è un'esperienza non meno evidente di quella dei sensi; un'intuizione non meno chiara di quella esteriore. È esso che con una serie di scelte giudiziose crea in me il bene e il vero, e con l'abitudine di queste scelte crea in me quella seconda e più vera natura in cui consiste la virtù. L'uomo non nasce buono, e averlo affermato è la grande eresia di Rousseau, madre di tutte le eresie dei tempi moderni. La bontà è frutto di un

lungo penoso sforzo in lui, e da essa nasce la civiltà. Questa bontà, Irving la definisce essenzialmente come umanità, più precisamente: come moderazione, come astinenza da ogni eccesso, come giusto mezzo aristotelico. Che, poste queste premesse, Irving sia tutt'altro che entusiasta della civiltà di masse, democratica, a base di *comfort*, di *efficiency*, di *prosperity*, di macchine, di taylorismo, di cui i suoi concittadini sono (o erano fino a poco tempo fa) così fieri, è cosa che si spiega facilmente.

Ma di dove è venuto nell'uomo questo principio superiore, che deve ridurre in soggezione quello inferiore? In nome di che lo si dichiara superiore? In fondo, Irving Babbitt non si propone nemmeno la domanda. Poichè non è rispondere dichiarare che il dualismo psicologico ed etico è un dato ultimo che non si dimostra. In Platone, in Aristotile, in Budda quel dualismo si spiega perchè è un'espressione e un riflesso del dualismo ch'è alla base della visione del mondo di quei grandi spiriti. Ma Irving Babbitt, che rigetta con i moderni ogni soprannaturalismo, che, quindi, ne accetta il monismo, dovrebbe mostrarci di dove nasce nel cuore del mondo questo dualismo di valori, e

non rifugiarcisi come in un *asylum ignorantiae*. Importante come segno dei tempi, come esigenza culturale, come espressione delle preoccupazioni di un coltissimo umanista di fronte all'inaudita rivoluzione culturale e morale dei nostri giorni, l'Umanismo come dottrina filosofica è semplicemente inesistente. Esso è il caso di coscienza di un uomo che avendo cari certi valori spirituali, e non credendo più nelle legittimazioni religiose che se ne davano, crede salvarli puramente e semplicemente erigendoli in verità assolute evidenti per sè stesse. È l'atteggiamento di un umanista, conservatore razionalista individualista: atteggiamento tipico dei tempi e degli spiriti che non hanno più fede nelle radici e, nondimeno, vogliono salvare i frutti. Ma quei frutti furono prodotti da quelle radici: e tagliati da quelle, presto cadono la terra, muoiono, e più non rinascono. Di contro all'assalto del naturalismo moderno, non si salvano i valori umani erigendoli in assoluti piovuti da un cielo cui più non si crede, ma, al contrario, facendo vedere come in essi si esprima al massimo grado la forza ascendente e creatrice della vita e della natura. Solo un vitalismo e un na-

turalismo coraggiosi e consequenziari possono ridare all'etica quelle basi che le sono state sottratte. O naturalismo o soprannaturalismo netti, decisi, risoluti. *Tertium non datur.*

Ha finito per convenirne l'altro campione dell'Umanismo americano: Paul Elmer More. Partito anche lui dalla constatazione del dualismo dell'impulso vitale e del freno vitale, della carne e dello spirito, del corpo e dell'anima nell'uomo, come da un dato immediato della coscienza, sperimentalmente innegabile se anche razionalmente inesplicabile, ha finito per riconoscere una base ontologica al fatto psicologico del dualismo umano e per ammettere l'esistenza obbiettiva delle idee platoniche. Di qui, ad ammettere la realtà obbiettiva del soprannaturale religioso, il suo intervento nel piano della nostra esperienza, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, il Dio personale, la divinità l'incarnazione la resurrezione e i miracoli di Cristo, e tutti i dogmi e la morale del Cristianesimo, non c'era più che un passo da fare, e Paul Elmer More lo ha coraggiosamente fatto, liquidando così definitivamente quella specie di soprannaturalismo vergognoso e mortificato ch'è l'Umanismo americano.

XII.

MIGUEL DE UNAMUNO O IL SENTIMENTO TRAGICO DELLA VITA

I.

La sua concezione del mondo e dell'uomo Unamuno l'ha esposta in due opere capitali: *Del sentimento tragico della vita* e *Vita di Don Chisciotte e Sancio.*

Sebbene Unamuno abbia studiato con particolare amore la letteratura greca, sarebbe difficile immaginare opere che più di queste si allontanino dallo spirito classico, inteso come spirito di finitezza, di ordine, di euritmia. Pure, dallo studio dei Greci questo almeno Unamuno ha imparato: a non riporre il pregio dell'opera d'arte nella novità della materia, o, come oggi suol dirsi, della trovata. I tragici greci toglievano gli argomenti dei loro lavori da miti e leggende della religione popolare, senza portare

mutamenti sostanziali nella materialità della favola, e tutto lo sforzo d'arte concentravano nell'elaborazione formale di quella materia tradizionale identica per tutti (1). Similmente, Unamuno ha accettato la favola di don Chisciotte quale Cervantes l'ha narrata, senza mutarla di una lettera, ma con procedimento di sorprendente originalità ha contrapposto la creatura al creatore, don Chisciotte a Cervantes, e dove questi aveva trovato argomento di risa e di beffe alle spalle del povero hidalgo della Mancia, egli scopre un motivo di glorificarlo e di proporcelo a modello. « Don Chisciotte e Sancio nacquero perchè il Cervantes narrasse la loro storia ed io la spiegassi e commentassi; il Cervantes nacque per narrarla, e per spiegarla e commentarla nacqui io ». Unamuno è *Chisciottista,* « il che vuol dire una cosa molto differente e perfino opposta a *Cervantista* ». In una parola: Unamuno ha rifatto da cima a fondo il *Don Chisciotte,* strano rifacimento dove la lettera è, insieme, del tutto identica ed opposta a quella della redazione cervantesca.

Elogio della follia, avrebbe potuto a buon diritto intitolare Unamuno l'opera sua. In Don Chisciotte egli glorifica il cavaliere della fede,

« che ci rende savi con la sua pazzia », che, se perse il senno, « per nostro bene lo perse; per lasciarci eterno esempio di generosità spirituale ». Egli credè che la bellezza fosse verità, che l'ideale fosse reale, « lo credè... con fede generatrice di opere... e al solo crederlo lo fece essere verità ». Così divenne cieco e sordo al mondo della realtà sensibile, e per coloro che in questo mondo vivono profondati fu pazzo. In preda alla sua pazzia non cercò profitti passeggeri, ma eterno nome e fama: sottomise sè stesso alla memoria che di lui sarebbe rimasta, asservì il don Chisciotte reale al don Chisciotte ideale, all'eterna idea di don Chisciotte. E c'insegnò che quel che conta non è quel che *siamo*, ma quel che *vogliamo* essere, e che uomini degni di questo nome si è quando vogliamo essere più di quel che siamo, più che uomini, come più che uomo volle essere Adamo, che aspirò ad uguagliarsi a Dio. La sua ansia di gloria fu la forma sotto cui gli si proiettò alla coscienza la sua disperata nostalgia d'immortalità. Questa sete e frenesia di divinità egli incarnò in una donna, Dulcinea del Toboso, chè tutto ciò che l'uomo fa è fatto in omaggio di un uomo, meglio ancora di una

donna, e Dio stesso non riusciamo a immaginarlo se non come uomo infinitamente idealizzato.

Senza fermarsi a calcolare le condizioni in mezzo alle quali avrebbe operato, nè gli ostacoli che sarebbero sorti sul suo cammino, il Cavaliere della fede si mosse pel mondo spinto da un gran vento di bontà, a raddrizzarvi torti e ripararvi ingiustizie. Non aveva sistemi sociali da far trionfare: andava alla ventura, seguendo la voce che gli dettava dentro. E il fuoco della sua fede era sì ardente, che dissolveva il mondo esteriore ostile e beffardo, e ne faceva sorgere un altro conforme alle belle stravaganze di cui aveva piena la mente. Vedeva giganti dov'erano mulini, eserciti in marcia dov'erano branchi di pecore, la divina Dulcinea dov'era una povera contadina? Vuol dire che la luce ideale che gli splendeva dentro, traboccando al di fuori, idealizzava la realtà bruta e opaca. E poi, se Sancio vede mulini dove don Chisciotte vede giganti, perchè Sancio dovrebbe aver ragione e don Chisciotte torto? La visione di don Chisciotte è tanto reale quanto quella di Sancio; e se da essa scaturiscono nobili decisioni e audaci prodezze,

essa è anche più vera di quella di Sancio, non essendoci altro criterio per distinguere il vero dal falso che questo: è vero ciò che dà vita, falso ciò che dà morte; è vero ciò che alimenta ansie generose e produce opere feconde, falso ciò che genera sentimenti abietti e soffoca nobili impulsi. « Verità è ciò che fa vivere », cioè agire. « Quel che chiamiamo realtà, è qualcosa di più di un'illusione che ci spinge all'azione e produce delle opere? L'effetto pratico è l'unico criterio valevole della verità di qualsiasi visione ». Ma non « ci può essere chi sia spinto all'azione da manifesta illusione e raggiunga pur tuttavia il suo scopo?... in questo caso, tale illusione è la verità più genuina ». Perciò la volontà domina l'intelligenza, e la *cardiaca*, scienza del cuore, ha il passo sulla *logica*, scienza dell'intelletto astratto.

« Solo esiste ciò che esercita azione ». Don Chisciotte stesso, in quanto esercita azioni di vita su quelli che lo conoscono, è più storico di tanti uomini di carne e d'ossa, che nulla generano intorno a sè. Il così detto personaggio di fantasia non è, a modo suo, meno reale, può esserlo, anzi, di più, dell'essere di carne e d'ossa nel cui cervello ebbe vita: una volta nato, s'im-

pone al suo stesso autore, al quale può restarne oscura la natura profonda (come a Cervantes quella di don Chisciotte), e si può pensarlo in condizioni diverse da quelle in cui il suo autore primamente lo pose (come ha fatto lo stesso Unamuno con i personaggi del mito di Fedra) (2).

E la potenza della fede, che vivifica e idealizza tutto ciò che tocca, si prova anche da questo: che, a poco a poco, essa travolge nel suo gorgo anche gli ostacoli che si parano sul suo cammino. Sancio, l'uomo della saggezza volgare, crede e dice che il suo padrone è pazzo, e, nondimeno, l'ama, l'ammira, non se ne sa staccare, crede alle sue promesse, e mostra così di essere più pazzo di lui. Anch'egli, dunque, è, a suo modo, eroe, poichè «non è meno eroe chi crede nell'eroe di quello che non sia l'eroe stesso». E se don Chisciotte ha bisogno di Sancio perchè la fede si alimenta della fede che crea intorno a sè e più se ne dà agli altri più cresce in chi la dà, anche Sancio ha bisogno di don Chisciotte e un po' alla volta si chisciottizza anche lui, chè la fede è contagiosa. E che importa che don Chisciotte sia vinto? Ciò che conta è l'animo con cui si scende in

lotta e non l'esito della lotta, e quell'animo non fu vinto mai. L'idea creata dalla fede ed alla quale ci siamo votati sopravvive alla sconfitta, e trionferà per la sconfitta stessa dei fedeli che ne sono stati i testimoni.

Se vogliamo comprendere il significato intimo di questo *elogio della follia*, applichiamo ad Unamuno il procedimento stesso da lui applicato a Cervantes: distinguiamo ciò che don Chisciotte fu per sé, dinanzi alla sua coscienza stessa, da ciò che è per Unamuno. Don Chisciotte crede alla realtà delle visioni che gli passano per la mente: il mondo di allucinazioni nel quale vive lo ha, sì, creato lui, ma non sa di averlo creato, esso ha per lui tanta consistenza obbiettiva, quanta ne ha per Sancio il mondo nel quale questi si muove. E dato il mondo nel quale don Chisciotte crede di vivere, le sue azioni sono perfettamente coerenti e intonate alle leggi di quel mondo. Don Chisciotte non ha alcuna coscienza di essere venuto a negare un mondo ed a crearne sulle rovine di esso uno nuovo di zecca. Ma Unamuno sa che don Chisciotte è pazzo, che il mondo nel quale vive non ha realtà fuori della sua immagina-

zione, e, nondimeno, lo esalta e glorifica. Perché? Per l'ideale di bontà che splende alla mente del Cavaliere e lo muove pel mondo in cerca di torti da riparare e d'ingiustizie da raddrizzare? No.

Unamuno ammira e invidia don Chisciotte perché, nato in un mondo che rinserrava in confini estremamente angusti la sua volontà di vivere e di agire, il Cavaliere seppe con la violenza dell'entusiasmo rovesciare tutti gli argini che quel mondo gli alzava contro e crearsene un altro tutto di sua fattura, in cui la sua volontà di agire potesse liberamente traboccare. L'odio e il disgusto di Unamuno contro il mondo nel quale egli stesso è condannato a vivere, mondo della scienza esatta e della società stabilmente organizzata secondo i dettami della saggezza volgare asservita ai comodi del corpo, mondo utilitario ed economico che sembra soffocare senza rimedio le individualità riboccanti e vigorose e toglier loro ogni possibilità di espandersi e trionfare, è sì grande, che, se non c'è altro rimedio per liberarsi dalla pressione di quel mondo, per rompere la camicia di forza della saggezza plebea con la quale ci riduce all'immobilità, che diventare pazzi, eb-

bene, egli grida, ben venga la pazzia se, grazie ad essa, ci sarà concesso di sfrenarci a nostro piacere. Se la saggezza è causa di accomodamento, cioè di stasi, e la follia soltanto consente di agire senza freni né regole, come l'impulso detta dentro, ebbene la follia e l'assurdo valgono più della saggezza e del buon senso.

E che importa che l'eroe non abbia piani da attuare, sistemi sociali da realizzare? Egli non viene già per portare la felicità in terra, ma per volere, per agire, per sconvolgere come una tempesta le acque stagnanti del mondo che lo circonda, per destare nelle moltitudini dei Sancio ansie generose, inquietudini perpetue, nostalgie indefinite. Verso quale termine l'eroe vuole portare al suo seguito i Sancio che egli ha strappati di casa, separati dalle mogli e dai figli e trascinati pel mondo in cerca di avventure? Verso nessun termine ultimo e definitivo, nel quale lo spirito, raggiuntolo, debba immobilmente posare per l'eternità. Ciò che lo spirito vuole qui non è già la conquista ed il possesso di una mèta, qual ch'essa sia, e sia pure il riposo eterno nel seno di Dio. È l'ansia perpetuamente insoddisfatta e perpetuamente rinascente, è il lavoro incessante, è l'azione senza

tregua, è il moto infinito, è il divenire eterno, è l'ebbrezza dell'ascendere verso una mèta che, più si sale verso di lei, e più dilegua nelle profondità dei cieli.

L'opera di Unamuno è una disperata invocazione all'azione, qual ch'essa sia, purché azione, movimento, irrequietezza. E se per agire bisogna abbracciare l'illusione la pazzia l'assurdo *con la piena coscienza che sono assurdo pazzia illusione,* ebbene si abbracceranno. In ciò la differenza tra Unamuno e don Chisciotte: don Chisciotte è pazzo e non sa di esserlo; Unamuno, pur di muoversi liberamente pel mondo, dando *lanciate magnanime di luce* a destra e a sinistra, si fingerebbe pazzo sapendo di esser saggio. Don Chisciotte vuole, sì, agire, ma la sua azione è determinata e precisa, coerente al mondo nel quale crede di vivere: Unamuno vuole un'azione purchessia, purché azione, vuole l'azione in generale.

In Unamuno tocca il punto culminante quella *religione dell'azione* per l'azione, del movimento per il movimento, del divenire per il divenire, che si andò a poco a poco elaborando per tutto il secolo scorso, e che è la vera religione della società capitalistica che

in quel secolo celebrò i massimi trionfi. Per Unamuno essa è religione nel senso più stretto della parola: il Dio che egli adora è l'uomo in quanto non *è*, ma *vuole* eternamente essere, in quanto è slancio di vita che agisce sempre, si muove sempre, ascende sempre, e non posa mai. Il suo stile ha l'andamento raziocinativo e oratorio insieme, l'ardore sotterraneo e cupo, il furore concentrato e violento dei grandi predicatori e mistici spagnuoli del Seicento, dei quali egli ha ereditato lo spirito. Egli è il *mistico dell'azione*. Egli ha la *follia dell'azione*, come Paolo aveva la *follia della croce*. Egli si abbraccia a don Chisciotte e vive e si muove in lui, come Paolo si crocifigge in Gesù e in lui vive e respira. Per lui, il vero Cristo dell'epoca contemporanea è don Chisciotte, e il *chisciottismo* dev'essere anche oggi, come già fu nel passato, la religione della Spagna.

È ciò che fa il fascino artistico e lo straordinario interesse storico e documentario delle sue opere. La *religione dell'azione per l'azione* era la religione della borghesia intellettuale venuta su prima della guerra mondiale. Questa religione assumeva forme e colorazioni diverse secondo i diversi climi spirituali. Ma,

forse, solo nel *chisciottismo*, nel misticismo baccantico della follia preferita alla saviezza perchè condizione di azione, essa appare allo stato puro. Questo stato d'animo covava nel sottosuolo di Europa come una lava che tanto più cresceva di temperatura e tensione, quanto più forte era la pressione degli strati sociali sovrastanti bene assestati che le impedivano di traboccare. A un certo punto, nel fatale luglio 1914, nel suolo di Europa si produsse una fessura. Attraverso di essa, dalle viscere della terra, quella lava si precipitò a fiotti, inondando e bruciando il mondo intero.

La guerra mondiale, che tutti aspettavano, cui tutti si preparavano, ma che, in fondo, tutti temevano, scoppiò per una fatale concatenazione di eventi che nessuno volle con conscio e riflesso volere. Ma si deve appunto alla religione dell'azione, al *chisciottismo* che i Sancio Panza della piccola e media borghesia covavano in corpo nel fondo oscuro dei loro uffici a cartoni verdi e delle loro botteghe, se essa assunse presto un ritmo d'implacabile furore, e continuò sino allo sterminio dell'Europa e della civiltà contemporanea.

II.

Della filosofia di Miguel de Unamuno ho tentato nelle pagine precedenti una esposizione e valutazione globale, poggiando come su testo principale sulla *Vita di don Chisciotte e Sancio*. Poggerò questa volta sull'altra opera capitale dello scrittore spagnolo, *Il sentimento tragico della vita*. E che una medesima filosofia si possa percorrere partendo da punti di vista vari e pervenendo sempre ai medesimi risultati è prova, mi sembra, della ricchezza interiore e, insieme, della coerenza ideale di quella filosofia e dell'anima che in essa ha reso la sua confessione.

La filosofia di Unamuno ha radice nell'esperienza sino in fondo vissuta della radicale antinomia di ragione e vita, che da Kant in poi è uno dei motivi capitali della speculazione moderna. La ragione ordina le percezioni sensibili e ne cava un mondo di oggetti e di leggi. Ma quando porta l'analisi sulla realtà delle percezioni stesse, le dissolve, e ci conduce in un mondo di vane parvenze e di ombre inconsistenti. Fuori del suo dominio formale, la ra-

gione uccide e annienta, è per essenza nemica della vita. La ragione aspira all'identità, e la vita non è mai uguale a sè stessa; la ragione aspira alla permanenza, e la vita è continuo ininterrotto fluire; la ragione aspira all'universale, e la vita è l'individuale per eccellenza. La ragione aspira a spiegare l'universo, a dissolvere l'individuo nella trama della relatività universale, e la più profonda aspirazione della vita è che io che vivo, quest'io così e così limitato nello spazio e nel tempo, viva eternamente. Ora, non solo la ragione non fornisce valida prova dell'immortalità dell'anima, ma, se prove fornisce, è per la sua mortalità. L'immortalità individuale non è nè razionale nè irrazionale, è contro-razionale. Dissolvendo il concetto di personalità, riducendo questa a un aggregato travolto in un flusso perpetuo, la ragione dice di no all'immortalità personale. Per lei, questa non è nemmeno un problema, nel senso razionale e logico della parola: è assurdo pensare che possa superare la crisi della morte io, efimero complesso di elementi in equilibrio instabile, io che soccombo a tante crisi rimanendo ancora in vita; la vita risponde che sì, che quell'assurdo dev'essere. Unamuno può

concepire che non si creda alla immortalità dell'anima, può concepire che si creda alla sua mortalità, ma che si desideri o si voglia che l'anima non sia immortale, questo gli è del tutto inconcepibile.

Gli è che, per lui, l'essenza dell'essere è vita, e l'essenza della vita è l'io, e l'essenza dell'io è fame furiosa, frenetica sete d'immortalità, cioè d'infinità e di eternità. Io son io, e appunto perchè son io, posto a questo incrocio delle due infinità del tempo e dello spazio, così e così limitato, cioè negato, voglio riempire di me l'infinità del tempo e dello spazio, vincere il tempo ed esser sempre, vincere lo spazio ed esser tutto e tutti e in tutto e in tutti, ed esser Dio, e, nondimeno, rimaner sempre io, quest'io così e così determinato nel tempo e nello spazio. Come per Spinoza, così per Unamuno nello sforzo per indefinitamente persistere nel nostro essere proprio è tutta l'essenza dell'anima. La vita non ha fine fuori di sè stessa. E il fine che la vita pone a sè stessa è la vita più intensa e completa possibile, la vita come totalità assoluta ed infinita della vita, tutta raccolta e concentrata in un punto indivisibile, e che, nondimeno, ancora può dire di sè: io.

La ragione tratta tutto ciò come sogno insensato. Ma contro il no della ragione la vita grida il suo sì. La ragione abbatte la casa della vita. Instancabilmente la vita la riedifica. Nemiche, non possono dissociarsi. L'irrazionale vuol essere razionalizzato, la fede vuol divenire ragione, la vita vuol farsi logica, e si sforza di far servire la ragione in appoggio alle sue necessità. A sua volta, la ragione si sforza di far che la vita si rassegni all'inevitabile, alla stasi alla morte al nulla. Nè l'una vince l'altra, né l'altra l'una. Attraverso i secoli si prolunga il loro drammatico duello e forma tutta la storia della religione e della filosofia.

Da quest'assoluta incompatibilità, da questa radicale antinòmia sgorga il sentimento tragico della vita, la dolcissima e santa disperazione. L'assoluta certezza che la morte è l'annientamento definitivo della coscienza personale e l'assoluta certezza del prolungarsi della vita dopo morte e in queste o quelle condizioni renderebbero la vita impossibile e intollerabile. Guai se l'anima umana non fosse fin nel profondo lacerata e scissa da questo insanabile conflitto, che dilania le carni dell'uomo, sì, ma col dolore che ne fa sgorgare e con la lotta a

cui l'uomo è costretto per vincere quel dolore lo distrae da sè, gl'impedisce di porgere orecchio al mormorio delle acque profonde che scorrono sotterranee entro di lui e cantano: eternità! Che v'è qualcosa di cui Unamuno ha tanta paura quanta dell'annientamento definitivo, ed è l'eternità, lo sprofondamento nell'immobile taciturno monocromo seno della divinità impersonale, ov'egli scomparirebbe onda fra le onde innumerevoli del mare. Ora è appunto il dubbio che, alleato alla disperazione, fa sgorgare la speranza e la fede nelle cose sperate e dà la forza di correre l'alea della vita.

L'etica di Unamuno è tutta in quel motto di Sénancour, che egli si compiace di citare: « L'uomo è perituro. Può essere; ma periamo resistendo, e, se il nulla ci è riservato, non facciamo che sia giustizia ». Facciamo anzi che sia ingiustizia. Agiamo in modo da meritare ai nostri occhi e a quelli altrui l'eternità, e contro il timore che tutto alla fine si annienti, timore che la più robusta fede non può impedire d'insinuarsi nell'animo, lottiamo con tutte le forze della disperazione, imprimiamo sugli altri il nostro suggello e la nostra cifra, assorbiamo l'universo in noi, nella sola maniera in

cui ciò è possibile, cioè dandoci all'universo. Vivere veramente è darsi. Chi si dà si perpetua. Mescoliamo il nostro spirito agli altri spiriti, alimentiamo col nostro il loro dolore, risvegliamo con la nostra le loro inquietudini, perchè si destino al dolore alla coscienza alla vita, perchè più soffrano e più soffrendo salgano a più alta e luminosa coscienza, a più pura e intensa vita. E se morendo usciamo per sempre dalla vita, usciamone non dimissionari, ma destituiti.

Non si chieda a questa intuizione della vita di produrre le sue prove razionali. La sua efficacia vitale prova pragmatisticamente il suo diritto ad esistere: che essa serva di cemento alla morale, di tono alla vita, e sarà giustificata. Del resto, Unamuno non nasconde affatto che tutta la sua filosofia — come, del resto, ogni filosofia — non è, in fondo, che autobiografia confessione preghiera dello spirito che la crea, giustificazione che questo si dà agli occhi non solo di altri ma di sè stesso. Non è la sua filosofia che gli fa sentire così la vita, è il senso che egli ha della vita che si effonde e dà forma nella sua filosofia. E la vita Unamuno la sente essenzialmente come sforzo e combattimento incessante e perpetuamente rinascente. Egli è io e

vuol divenire mondo, è frazione e vuol divenire intero, è effimero e vuol divenire eterno, è finito e vuol divenire infinito, è nulla e vuol divenire tutto, è creatura e vuol divenire Dio e, nondimeno, restar sempre io, quest'io così e così determinato, cioè limitato e negato. Ma divinità, infinità, eternità, unità, totalità, egli tutto rifiuterebbe se gli fossero concesse per grazia divina o per fatalità di natura: non è la meta, è il cammino verso la meta, non è il possesso, è la conquista che gli piace. Egli trema che possa venire un momento in cui il cammino sarà consumato, la meta raggiunta, ed egli sprofonderà nell'oceano incolore dell'eternità e dell'infinità. Egli vuole la lotta per la lotta e non per la vittoria, la contraddizione per la contraddizione e non per la soluzione, e se pretende alla eternità della vita individuale — quella eternità di cui, se certa, se datagli per divina grazia o per fato di natura, avrebbe paura e orrore — gli è perchè essa è la massima sfida lanciata alla ragione. Dalla rivolta alla ragione nasce il rischio, e con esso la voluttà di vivere pericolosamente e nella lotta perpetua. E perchè eterna sia la lotta Unamuno vuole eterna l'anima individuale, ed eterno il

processo di avvicinamento a Dio, alla totalità dell'essere e della vita. Guardiamo bene e alla radice della visione della vita di Unamuno troveremo il senso e la nostalgia della vita come lotta, come azione, come sforzo in eterno travagliantesi a ridurre in unità una molteplicità che in eterno si ribella alla sua totale riduzione. È il senso della vita come attività sintetica, come sintesi che non può porsi come tale se non ponendo in pari tempo una molteplicità da unificare, che essa trova in sè ma che non è lei e non è da lei, e che è suo compito unificare, ma che vincere e unificare del tutto non potrà mai, sotto pena di annullare sè stessa come sintesi e come attività, onde sempre in essa ne rimane un residuo ineliminabile, che provoca sempre nuovo sforzo, sempre nuova attività. Da Kant in poi questo senso dello spirito e della vita come attività sintetica è alla base della speculazione occidentale: ed è lo stesso che, talvolta, sotto parvenze medioevali, si effonde negli scritti di Unamuno.

Questa intuizione della vita tocca il culmine nel mito di Dio: mito che sa di esser tale, ma che pure è vitale e perciò vero. La sola realtà è la coscienza, ciò che sente, desidera, soffre.

Ciò che non è coscienza e coscienza eterna e conscia della sua eternità è nulla. A salvare dal nulla la coscienza, ad assicurarle vita eterna, l'uomo crea Dio. È il Dio del cuore e non della ragione, che serve non a spiegare il mondo ma a dare uno scopo alla vita, è il Dio immortalizzatore, il Dio umano e antropomorfico, il Dio di Pascal e non di Cartesio, il Dio di Abramo Isacco Giacobbe e non dei dotti e dei filosofi. Dio è in noi e noi siamo in lui. Egli soffre e lotta in noi e compatisce a noi, e noi soffriamo e lottiamo in lui e compatiamo a lui. È, in fondo, la proiezione mitica e mistica della coscienza concepita come processo cosmico, come slancio vitale che, impegnato nella materia, lotta a passo a passo per affrancarsene e costituirsi come coscienza pura, ma liberarsene del tutto non può, chè la materia, se è ostacolo, è, insieme, condizione necessaria perchè la coscienza si ponga come coscienza, è la tenebra di cui la coscienza ha bisogno per accendere la sua luce.

Il Dio di Unamuno non è il Dio dei Greci, che è Dio da ogni eternità, tutto raccolto e chiuso nella sua immutabile perfezione, separato con infinito intervallo dal mondo e dalla

materia: è il Dio dell'idealismo moderno da Hegel in poi, che si fa Dio, cioè Spirito puro, atto assoluto, vincendo a passo a passo la materia, l'incoscienza che è in lui, e che soffre e desidera, che è angoscia e miseria eterna. Non il Padre, ma il Figlio, che in eterno scende in terra, assume carne umana e soffre muore risuscita. Il Cristianesimo, come religione del Cristo, del Dio che soffre e muore, è l'unica religione che secondo Unamuno uno spirito moderno può ammettere. Nel mito del Dio che soffre e muore l'intuizione unamuniana della vita confessa apertamente la sua natura essenzialmente dualistica: dualismo di momenti e non di sostanze, attivistico e non contemplativo, dialettico e non statico. La vita appare così lotta che non sboccherà mai in una piena definitiva vittoria, guerra che non si chiuderà mai nella pace, dramma senza catastrofe risolutiva.

Quest'intuizione attivistica della vita perde in Unamuno il carattere entusiastico ottimistico purpureo trionfale che assume in altri scrittori, si colora dei cupi colori del misticismo e dell'ascetismo medioevali, sbocca in un'etica di amore fratellanza carità universali: chè chi ha acquistato coscienza della sua miseria infi-

nita sentirà il cuore traboccargli di pietà per sè e per le creature tutte e per Dio stesso. Amare Dio è avere infinita pietà di lui, è infinitamente compatirlo, è sentire nelle mani e nel costato i chiodi e le ferite del Crocifisso. È in questa accentuazione mistica e ascetica della intuizione dialettica della vita che Unamuno tradisce la nativa indole spagnola. È per essa che egli ricongiunge l'irrazionalismo attivistico della filosofia contemporanea alla grande tradizione di Santa Teresa e di San Giovanni della Croce, e aggiunge un nuovo anello all'aurea catena dei grandi mistici e asceti del suo paese.

(1) Cfr. *La visione greca della vita*, 2ª ediz., appendice VI.
(2) Sulla *Fedra* e su altri drammi di Unamuno, cfr. *La Scena e la Vita*, cap. XVII.

XIII.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
O LA POLITICA COME DEMIURGIA

José Ortega y Gasset è una delle figure più in vista della Spagna contemporanea. Professore di filosofia nell'Università di Madrid, non ha nulla del filosofo tradizionale, ridicolo *specialista* dell'*universale,* occupato a dar fondo al cosmo in un *sistema* in più volumi. Uomo di cultura svariatissima, egli tratta con uguale profondità di storia e di politica, di economia e di critica d'arte, ed è egli stesso artista di squisita originalità. Non ha mai, credo, scritto un libro nel senso classico e tradizionale della parola: i suoi libri non sono che raccolte di saggi. E del successo che hanno, gli autori di libri che nessuno legge si consolano come possono, poveretti, dandogli del giornalista. Il suo procedimento abituale è sempre lo stesso. Egli parte da un evento della vita quotidiana, da un fatto di cronaca, da un libro del giorno, da qualcosa, insomma, evento movimento ten-

denza moda, che occupa e interessa tutti, non solo l'uomo colto ma anche l'uomo della strada, e, a poco a poco, ci mostra i fili innumerevoli per cui quel fatto, quel movimento, quella tendenza, quella moda, che prima appariva nel suo isolamento cosa insignificante, si rilega all'infinito della storia e della vita, che si è puntualizzato e concentrato in essa, e la fa battere del suo ritmo e palpitare della sua vita.

Ispirandosi a Nietzsche e a Bergson, il concetto centrale intorno al quale gira la sua visione del mondo è quello della vita come energia ascendente: della vita che allora è veramente vita quando è slancio vitale di creazione, energia latente che imprevedibilmente esplode e si espande, « libero gioco e imprevedibile appetito », al di là d'ogni legge, la quale anzi solo da essa ha la sua origine. Nettamente avverso alla mentalità ottocentesca, egli nietzschianamente esalta la barbarie generosa e violenta, la guerra, lo sport, il rischio, tutte le libere energie scatenate che permettendo la selezione delle *élites*, creano civiltà e cultura « perchè è la vita non organizzata che crea l'organizzazione ».

In un libretto su *Mirabeau o el politico* (Ma-

drid, « Revista de Occidente ») non solo egli traccia del celebre tribuno un ritratto in cui la potenza degli scorci è uguagliata solo dalla felicità e dalla sicurezza dei giudizi, ma, dal particolare assurgendo al generale, disegna il ritratto ideale del grande politico, del politico creatore di storia, del politico demiurgico. Ne riassumiamo le linee capitali, completandole e organizzandole a modo nostro.

L'energia inestinguibile, la tensione costante dello sforzo, la monumentalità e fertilità dei progetti, la rapidità ed efficacia dell'esecuzione, la previsione geniale degli avvenimenti, la forza e serenità nell'affrontare i pericoli, la grazia trionfale dell'attitudine in tutte le circostanze sembrano a Ortega y Gasset le qualità dominanti del grande politico. Egoismo? Ambizione? Che senso ha dire di un grande politico ch'è ambizioso ed egoista? In che consiste l'*io* di un grande politico? Nell'affanno indomabile di creare realtà. Per questo egli prende sopra di sè con uguale semplicità i grandi onori e le grandi angosce. Il grande politico è essenzialmente un uomo che ha una missione creatrice; per lui vivere è fare cose grandi, produrre opere sublimi. Egli è essenzialmente un ma-

gnanimo. Il pusillanime, invece, manca di missione. Vivere per lui è semplicemente conservarsi, andar tra le cose che già esistono, fatte dagli altri; i suoi atti non emanano da necessità creatrice, originaria, ispirata e ineludibile, ineludibile come il partorire. Il pusillanime non ha nulla da fare: manca di progetti e dell'affanno di eseguirli, non agisce che per interessi soggettivi, il piacere o il dolore. Ma il magnanimo, come non rinuncia all'opera sua per evitar dolori, così non si muove ad essa per speranza di piaceri. La delizia suprema per il magnanimo è creare. Per il politico magnanimo: creare lo Stato. In lui perde ogni senso l'opposizione di egoismo e di altruismo; il suo *io* è *altro,* la sua opera; preoccuparsi di sé è per lui preoccuparsi degli altri. Nessun disconoscimento più grande della grande attività politica che farne opera di egoismo, di calcolo utilitario, di mera economicità, che definirla in opposizione alla vita morale dello spirito.

L'attività torrenziale è nota essenziale del grande politico. Quando egli non può applicarsi all'oggetto per cui è fatto, lo Stato, la Storia, ma è obbligato a circoscriversi in oggetti più piccoli, è come l'albatro di Baudelaire

che le sue ali di gigante impediscono di marciare. Di qui quello che vi è di frenetico negli anni che precedono l'entrata del grande politico nella vita pubblica. Egli è già, senza saperlo, grande politico, ma le circostanze l'obbligano ancora a muoversi nel quadro della vita privata. È una forza che cerca la sua uscita e non la trova. E allora son viaggi, duelli, avventure, amori, gioco, tentativi letterari, imprese industriali, tutti surrogati dell'oggetto vero e degno che ancora gli manca. Si pensi a Temistocle, ad Alcibiade, a Mirabeau, a Napoleone.

Gli è che il politico demiurgico affonda le radici nel sottosuolo della natura, in quella che Goethe chiamava la forza demoniaca della Vita. Nelle sue vene scorre tumultuoso e ricco il sangue dei Titani. Di qui l'attività torrenziale, gli appetiti smisurati, la forza erculea di lavoro; di qui la furia incoercibile che lo spinge ad arrivare. Secondo me (e credo che Ortega y Gasset non sconfesserebbe quello che dico) il politico demiurgico si misura dalla forza di caos ch'egli è capace di sprigionare, dalla quantità di distruzione ch'è capace di seminare intorno a sè. Chi non sa distruggere, chi non sa

di un cosmo fare un caos non è un grande politico, non è un politico demiurgico: è, tutt'al più, un eminente uomo pubblico.

Ma — ed è qui il tratto distintivo del grande politico dal demagogo, dal tribuno di piazza — il grande politico distrugge per creare, immerge un cosmo nel caos per poi dalle materie impastate dalla sua mano possente tirar fuori un nuovo cosmo, genera disordine perchè da questo sbocci un nuovo e superiore ordine. La passione dell'ordine è la caratteristica essenziale del grande politico. Perciò non v'è grande politico senza senso acutissimo, intuizione profondissima delle forze operanti nello Stato, senza visione essenziale delle realtà profonde della vita sociale.

Tanto val dire che non v'è grande politico senza altissima intellettualità. È questo che distingue il grande politico dal semplice uomo d'azione. È perciò che fra i grandi uomini i grandi politici sono i più rari di tutti, perchè debbono unire in sè qualità antagonistiche, demonismo vitale e intelletto, impetuosità titanica e sottigliezza mentale. Come con immagine felicissima si esprime Ortega y Gasset, l'intellettualità è nel grande politico il fuo-

co di Sant'Elmo che brilla al culmine della tempesta. È da essa che sulle sue forze vitali discende un balsamo benefico che le unge, le fertilizza, le disintossica, ne fa strumenti generosi di vita e di benedizione per tutti. È una delle più felici osservazioni di Ortega y Gasset che, anche intellettualmente, il grande politico disoccupato, o non ancora o non più occupato, non può star fermo al suo posto: Cesare, passando le Alpi, compone un trattato di retorica; Mirabeau in carcere scrive una grammatica; Napoleone a Mosca redige il regolamento della *Comédie française*; Lenin scrive libri di filosofia della conoscenza. E quest'attività intellettuale, che a prima vista sembra pura distrazione e perdita di tempo, è necessaria al grande politico, perchè vuol dire che egli gode di sentirsi intellettualmente occupato, gode di sentire l'elasticità del suo spirito, come il ragazzo in marcia gode di sentire col salto la elasticità dei suoi muscoli.

Con questo non è detto che il grande politico sia un intellettuale. Anzi, un abisso lo separa da questo altro tipo umano. L'intellettuale ha l'occhio della mente rivolto al di dentro, e il grande politico, invece, è tutto rovesciato verso

l'esterno, verso l'azione. Donde la elementarità della sua vita interiore. Donde l'assenza in lui di inibizioni, di esitazioni, di perplessità intellettuali. Per lui non esiste una verità in sè avulsa dalla sua azione: le parole e le idee non hanno per lui altro valore che strumentale.

Nulla, dunque, di più assurdo, conclude Ortega y Gasset, che esigere dal grande politico le virtù del modesto cittadino, dal magnanimo le virtù del pusillanime, dal creatore di vita e di storia le virtù dell'uomo che si muove nella vita e nella storia creata da altri. È qui, secondo me, la soluzione della dibattuta questione dei rapporti tra moralità e politica, soluzione che non si troverà mai in astratto, ma solo tenendo l'occhio alla vivente realtà del grande politico. La soluzione buona a me par questa, e non credo che Ortega y Gasset la sconfesserebbe: noi chiamiamo morale l'uomo che agisce in funzione di un sistema di leggi e di norme che egli non ha creato, ma ha trovato bell'e fatto, col quale non coincide immediatamente il suo istinto vivo, il suo impulso creatore: di qui, l'apparirgli di quel sistema come *norma*, come *dovere*; di qui, quel certo che di anonimo e d'impersonale ch'è nella sua azione — il gran-

de politico, invece, non può concepire nemmeno per un istante che la sua azione possa essere compiuta da altri che da lui, perchè in lui solo e non in altri egli sente la maggior potenza di vita, e, dunque, la nuova, originale moralità che da lui anela a scaricarsi sul mondo. Egli non può, e sente di non potere, essere sostituito; perciò, difendendo sè difende le sorti del mondo che gli sono confidate. La sua sfrenata ambizione è, in fondo, supremo disinteresse: egli sente la sua persona gravida dei destini del mondo. Il suo modo di essere altruista è valorizzare al massimo il suo io, perchè esso è la punta estrema della Vita lanciata nel buio del futuro a perpetuarsi e ad ascendere ancora.

XIV.

HENRI FABRE
O IL MISTERO DELL'ISTINTO

Da quando antologie tratte dalla selva dei *Souvenirs entomologiques* ne hanno popolarizzato la conoscenza, chi ignora quelle *meraviglie dell'istinto* scoperte da Fabre o da Fabre descritte con nuova e superiore precisione che equivale ad una scoperta? Chi non conosce la stupefacente storia, frutto di quaranta anni di osservazioni ed esperienze, degl'insetti paralizzatori? Queste vespe non si nutrono che del succo di fiori, ma alle loro larve, che esse non debbono mai vedere, è necessaria carne fresca ove palpita la vita. La vespa scava nel suolo un antro, ove depone l'uovo donde uscirà la larva e, con l'uovo, un grillo o un ragno o un coleottero o una larva che servirà di nutrimento alla sua: poi, mura l'entrata dell'antro, e non vi mette più piede. Si pone allora il problema: « che diverrà, nella stretta camera dell'antro, la debole creatura che un nulla offende, fra i vigorosi coleotteri che per settimane intere

muovono le loro lunghe gambe speronate, oppure alle prese con una mostruosa larva che dà colpi di groppa e di mandibole, che arrotola e svolge le sue tortuose pieghe? ». Tale l'appassionante enigma, la cui soluzione è la maggior gloria di Fabre. Prima di essere chiusa nell'antro, la vittima è stata dall'insetto paralizzatore afferrata e punta col dardo precisamente negl'invisibili gangli nervosi il cui meccanismo comanda i movimenti: la puntura l'ha resa paralitica, ed essa non può più fare un movimento; peraltro continua a vivere, benchè non abbia bisogno di nutrirsi. Uscita dall'uovo, la larva dell'insetto paralizzatore troverà la carne fresca di cui ha bisogno: essa divorerà la sua vittima vivente, rosicandone le membra a poco a poco, cominciando dalle parti meno necessarie per finire a quelle essenziali alla vita. Si realizza così il dramma atroce « di un animale che, divorato vivo, particella a particella, per quasi due settimane, si vuota, si smagrisce, si accascia su sè stesso », pur conservando fino alla fine la sua succulenza e freschezza. Quale spaventosa agonia per la vittima, se nel suo minuscolo cervello vacilla ancora la fiammella della coscienza! Quale in-

cubo pel piccolo grillo strappato alla gran luce dei campi e murato vivo nell'antro tenebroso dello Sphex! E si pone il problema: poichè l'insetto paralizzatore nasce, come tutti gli insetti, orfano di padre e di madre, chi gli ha insegnato che la sua larva non si nutre che di carne fresca e di una certa qualità, che, per fornirgliela, bisogna paralizzare, bisogna colpire quei punti determinati dove sono i gangli e non altri, pungendo i quali sopravverrebbe la morte? Donde ha attinto la sua scienza entomologica *doublée* di una chirurgia sapiente? La risposta è: dall'istinto. Ma cos'è l'istinto?

Tutta l'opera di Fabre è consacrata al formidabile problema, di cui la scienza invano tenta esaurire il mistero. Al momento preciso, la cui scadenza è come segnata dallo squillo della tromba di un invisibile araldo, gl'insetti sono subitamente dominati da una forza irresistibile, obbediscono senza resistenza ad un misterioso comando interno, ad un'invincibile fascinazione, e, senza averli imparati da nessuno, fanno gli stessi gesti dei loro genitori e compiono ciecamente il loro destino. Poi, passato il momento, gl'istinti scompaiono e non si risvegliano più. Mentre la caratteristica dell'in-

telligenza è di riflettere, di essere cosciente, di collegare l'effetto alla causa, ad una domanda di far seguire una risposta e, sopratutto, di parare all'accidentale, a nuove circostanze di adattare una nuova condotta, l'istinto è scatto automatico, concatenamento lineare, ordine fatale e necessario di movimenti, che l'insetto percorre senza ritornare sui suoi passi. Ad un'Ape fabbricatrice presentate una cella già piena di miele: essa si ostinerà ad approvvigionarla di tutto il miele che la sua larva reclama, perchè l'impulso che l'incita ad approvvigionare non è ancora esaurito. Ma vuotate di tutto il contenuto la cella che essa ha riempito, e l'Ape non ricomincerà il suo lavoro. L'approvvigionamento essendo completo, l'impulso che la spingeva non agisce più: essa depone il suo uovo nella cella vuota, condannando la futura larva alla morte per fame. Rompete a caso un solo raggio della tela che l'*Epeira fasciata* tesse di un colpo ogni sera: essa non saprà, non tenterà ripararla, non si accorgerà nemmeno della necessità di ripararla. « Simile al corso di acqua che non sale le chine e non rimonta alla sua sorgente, l'insetto non ritorna sui suoi atti, che si succedono invariabilmente gli uni agli altri,

e che sono legati fatalmente fra loro in un ordine necessario, in modo che il seguente è il completamento obbligato di quello che ha immediatamente preceduto, come una serie di echi che si svegliano l'un l'altro... Esso ignora i suoi meravigliosi talenti, come lo stomaco ignora la sua chimica sapiente. Esso costruisce, tesse, caccia, pugnala, paralizza come digerisce, segrega il veleno della sua arma, la seta del suo bozzolo, la cera dei suoi raggi, sempre senza rendersi il menomo conto dei mezzi e del fine ». L'istinto è una cosa, l'intelligenza un'altra, e non vi è per Fabre transizione alcuna dall'una all'altra. Qua e là s'intravvede come un rudimento di coscienza, un risveglio dell'intelligenza: così il Xilocopo, che nei tronchi di alberi e nelle vecchie travi scava corridoi per le sue larve, sa utilizzare le gallerie artificiali non scavate da lui stesso. Ma manca sempre e previsione e giudizio e ragionamento, ed anche quando l'istinto sembra cedere all'intelligenza, questa non rode che pochissimo sul dominio di quello. Inconscio dello scopo che lo fa muovere, l'insetto non profitta delle lezioni dell'esperienza, nè innova nei suoi usi fuori di uno stretto cerchio. Non vi sono nè scolari nè

maestri in questo mondo dove ognuno obbedisce per suo conto alla voce interiore che lo conduce, non solo senza occuparsi di ciò che fa il vicino, ma senza pensare affatto a ciò che fa egli stesso. L'istinto è una scienza infusa che ignora sè stessa.

Perciò Fabre respinge tutti i tentativi diretti a risolverlo nelle proprietà fisico-chimiche della materia o a farne un'intelligenza meccanizzata trasmessa per eredità o una serie di piccole variazioni accidentali utili addizionantisi; e vede nel trasformismo una « enorme e luminosa vescica ». Le specie nascono tutte d'un pezzo, portando ognuna insieme col suo organismo i suoi istinti innati e indelebili, come « tante medaglie immutabili, battute ognuna con un conio distinto, su cui il morso dei secoli non ha presa che per annientarlo presto o tardi ». Egli è spiritualista, e vede nella Natura l'opera di Dio. Non perciò la Natura si riveste ai suoi occhi di rosei e smaglianti colori: questo facile e beato ottimismo gli repugna. Fabre ha l'orecchio troppo fine per non avvertire, accanto alle divine armonie, le diaboliche dissonanze della Natura. Dappertutto la strage e la morte: per un germe che riesce a vivere, mi-

lioni che abortiscono; il vivente è sacrificato agl'interessi della specie, e la legge del ventre è la legge universale. « L'intestino governa il mondo », e per assicurare la vita a sè ed alla progenie, quali astuzie, quali ferocie, quali orrori! La morte è dovunque, nascosta in ogni foglia, sotto ogni ciottolo: contro l'insetto che passa uncini, dardi, denti, pinze, tenaglie, scie, si tendono minacciosi. Drammi spaventosi si svolgono nella luce solare, nell'ombra misteriosa delle notti stellate. Se il nostro orecchio potesse percepirli, udremmo

Une rage tigresse et des cris léonins
Rugir profondément dans ces univers nains.

Ognuno vive a spese di altri: « ognuno ha le sue astuzie di guerra, i suoi procedimenti di attacco, il suo modo di uccidere ». Dappertutto « un'atroce attività, un brigantaggio sapiente ». Perchè tanto dolore nel mondo? Fabre, angosciato, non sa rispondere alla domanda: il Dio che egli vede passare nell'ombra e di cui adora la traccia augusta non è il Dio dei Cristiani, che trasse la natura dal nulla; è piuttosto il Demiurgo che lotta con un principio di disordine e di male, che egli non ha creato, che gli resi-

ste e che non riesce completamente a domare. Più che il *Virgilio degl'insetti*, come lo chiamò Edmond Rostand, Fabre è il Lucrezio degl'insetti.

In Fabre lo scrittore non è di minor forza dell'osservatore e dello sperimentatore: l'attuale voga dei *Souvenirs* è dovuta, non meno che alla meravigliosa bizzarria dei racconti, alla straordinaria potenza della visione artistica. A differenza di Maeterlinck, in cui si sente spesso il dilettante che mira all'effetto, Fabre non ha in vista che la precisione della rappresentazione ed ignora le astuzie letterarie. Il suo stile è bonario, alla mano, rifuggente da inutili tecnicismi, ricco di espressioni popolaresche, con qua e là un zinzino di buon umore contadinesco, uno spruzzo d'ironia, amara in fondo, sorridente alla superficie, dell'uomo che la sa lunga sulla vita, di una straordinaria felicità di avvicinamenti ed intensità di evocazione, sempre colorito plastico fresco di vita. Di fronte ai suoi minuscoli amici egli è nell'atteggiamento di un osservatore curioso e benevolo, divertito a volte, a volte intenerito, a volte spaventato: la trascendente amoralità della Natura, turbine vi-

tale in cui sfruttati e sfruttatori girano in cerchio senza mai posa nè tregua, lo riempie di melanconia profonda, di tenerezza commossa per quei piccoli esseri. Anche contro i più orridi e crudeli egli non sa sdegnarsi: come la bella signora della *Sensitiva*, che porta via in un canestro nei boschi profondi, lungi dal suo giardino, gl'insetti micidiali ed i vermi nocivi, ma nel canestro mette erba e fiori selvatici pei poveri esiliati

whose intent
although they did ill, was innocent,

anche per essi Fabre ha una parola buona, una pennellata amorosa della sua magica tavolozza.

Riprendiamo per nostro conto il problema della natura dell'istinto, lasciando da parte quello della sua origine. Vi è qualcosa in noi che, senza giungere all'infallibile sicurezza dell'istinto, è il primo passo sulla via in fondo alla quale questo si trova: l'abitudine, che trasforma l'azione volontaria e cosciente in una meccanica inconscia successione di movimenti. Il fine o termine dell'azione riflessa e volontaria è un piano o programma, che deve essere e

non è ancora, che non è necessariamente ma può essere o non essere: una possibilità, un ideale, che dipende da noi realizzare o no. L'abitudine trasforma l'azione riflessa e libera in inclinazione o tendenza spontanea: il fine dell'azione cessa di apparire come programma o possibilità o ideale, s'incorpora nel movimento, non se ne distacca, ma per ciò stesso esso cessa di essere cosciente. La coscienza è misurata dall'intervallo che corre fra il movimento ed il fine che il movimento realizza, intervallo che l'intelletto misura, che la volontà supera. La coscienza fa tutt'uno con lo sforzo. Quando il fine del movimento s'incorpora immediatamente col movimento e coincide con esso, quando il fine dell'azione si esegue da sé, spontaneamente, senza sforzo né attenzione, allora non vi è più coscienza. Al limite dell'abitudine è l'istinto. Cosa è, dunque, l'istinto? Un modo di azione in cui non vi è coscienza perché non vi è sforzo, non vi è sforzo perché tra ciò che si fa e ciò che si dovrebbe fare non vi è scarto: il fine dell'azione non si proietta dinanzi a questa come ideale da realizzare, ma s'incorpora immediatamente nell'azione e coincide con essa. Tutta la differenza fra l'uomo e l'in-

setto è questa: che il fine dell'azione da realizzare, all'uno appare come ideale che può essere realizzato o no, come pura possibilità, e per l'altro, invece, si realizza spontaneamente nell'azione. Conseguenze incalcolabili derivano da questa fondamentale differenza.

Il fine dell'azione è per l'uomo un ideale che da lui dipende realizzare o no. L'ideale così si stacca dal reale, il dover essere dall'essere, il futuro dal presente, il possibile dalla realtà. L'uomo acquista coscienza del tempo e delle sue tre dimensioni. Appare la libertà, e con essa l'errore, il male, la vita morale, la Storia. L'uomo si oppone al mondo che lo circonda, lo distingue da sé come oggetto da soggetto, dice *io* e *tu*. Nulla di tutto ciò nell'insetto. Il fine dell'azione incorporandosi immediatamente nell' azione stessa, manca ogni distinzione di reale e ideale, di essere e dover essere, di realtà e possibilità, di presente e futuro. Non c'è senso del tempo né libertà né errore né male né vita morale né Storia. L'insetto non è nel mondo come un io dinanzi a un sistema di cose, non dice *io*, non dice *tu*, è in uno stato di sonnambulismo perpetuo. Il mondo gli appare come un caos

di luci, di ombre, di colori, di odori, che non distingue da sé e che gli fluttua davanti come l'indistinto miraggio di un sogno. È questo lo stato cui tende a ridurci il venir meno dello sforzo, del senso dell'ideale, il prevalere dell'abitudine:

> cette vieille au pas monotone
> endort la jeune liberté;
> et tous ceux que sa force obscure
> a gagnés insensiblement
> sont des hommes par la figure,
> des choses par le mouvement.
>
> (SULLY PRUDHOMME).

È il senso dell'ideale che strappa l'uomo alla fatalità, alla monotonia spaventosa, alla eterna ripetizione della natura, e gli apre l'infinito oceano della libertà, con le sue tempeste ed i suoi naufragi, dove la vita è navigazione dolorosa e riconquista di tutti i giorni, ma perciò stesso novità e coscienza. Dall'una parte noi troviamo: perfezione, fatalità, incoscienza, eterno ritorno, circolo chiuso. Dall'altra: coscienza, libertà, imperfezione e perfettibilità continua, novità, linea aperta dai due capi. Dove è maggiore felicità? Eterna domanda, che non avrà mai risposta.

XV.

JULES DE GAULTIER O IL MONDO COME VOLONTÀ DI RAPPRESENTAZIONE

Da oltre trent'anni, in numerosi volumi di critica filosofica e artistica, Jules de Gaultier va svolgendo con instancabile perseveranza un punto di vista cui è rimasto incrollabilmente fedele. Nessuno, ch'io sappia, in Italia, ha mostrato finora di accorgersi di lui. Mi piace perciò di delineare qui i tratti sommari della sua visione del mondo e della vita.

La maggior parte delle filosofie, e la totalità delle filosofie ufficialmente insegnate, secondo Jules de Gaultier, sgorga da una sensibilità che egli chiama *messianica*. Per la sensibilità messianica il mondo così com'è è contraddittorio, imperfetto, disarmonico: la sensibilità messianica è essenzialmente dolorosa e pessimistica. Ma essa è anche convinta che, col tempo, lo sforzo dell'uomo creerà un mondo in cui il dolore sarà soppresso e tutto sarà armonia, perfe-

zione e gioia: appunto perchè dolorosa e pessimistica, la sensibilità messianica si alimenta di speranza e di fede, è, in fondo, ottimistica. Essa è anche convinta che compito essenziale della filosofia sia d'indicare all'uomo la felicità e la via che ad essa conduce, e che è in facoltà dell'individuo seguirla: la credenza nella libertà è, perciò, essenziale alla sensibilità messianica. Il Regno di Dio, il corso provvidenziale delle cose, il Progresso, l'Evoluzione: ecco i miti nei quali si è tradotto il voto della sensibilità messianica che il dolore scompaia dal mondo, che la tragedia della storia abbia fine, che il tempo chiuda il suo corso, che l'universo si distenda nella gioia di un'armonia e di una pace infinite. Sogno insensato, perchè eliminare dal mondo il dolore non si può se non a patto di eliminare lo stesso piacere, di cui la luce non brilla se non di contro all'emisfero tenebroso del dolore. La sensibilità messianica è perciò condannata a perseguire sempre invano il suo sogno sempre rinnovellato. E con essa falliscono tutte le filosofie che di essa si alimentano e che si sforzano di darle veste sistematica e razionale.

In opposizione alla sensibilità messianica

sorge un'altra sensibilità, la sensibilità *spettacolare,* che ha avuto meno fortuna nella storia del pensiero, e della quale, tranne gli Indiani e Spinoza, nessun grande filosofo si è fatto l'interprete. Questa sensibilità rifiuta di ammettere che il mondo marci dal male al bene, dal peggio al meglio, dall'imperfetto al perfetto, dal passato al futuro: come una fiamma il mondo brucia tutto quanto nel presente, ed ha in ogni momento tutta la perfezione possibile. Il dolore e il male che lo deturpano sono le ombre necessarie al quadro, la disarmonia necessaria all'armonia. La stessa sensibilità messianica, che accende negli uomini il sogno di una felicità perfetta e li precipita nei tormenti e nei travagli dell'azione, è una delle molle necessarie al funzionamento della realtà. In ogni attimo il mondo ha tutta la felicità cui può pretendere, e in nessun attimo ne ha più che nell'attimo precedente: variano le proporzioni, il risultato è sempre quello. Per chi si ponga sul terreno della sensibilità spettacolare, il mondo è nient'altro che un grande spettacolo, un dramma che le creature e gli uomini compongono con i loro dolori e le loro gioie, i loro trionfi e le loro catastrofi, i loro odi e i

loro amori: distaccato dalle passioni degli uomini, egli guarda alla terra come si può guardarla dalla stella Sirio, come a un teatro ove senza posa nuovi attori si succedono. Egli batte le mani all'apostolo e al carnefice, al pirata e al santo, purchè eseguano bene la loro parte. Egli vede gli uomini inseguire il sogno vano della felicità, sa che quel sogno è un'illusione, ma sa pure che senza di essa non vi sarebbe rappresentazione. Libero dall'avventura della sensibilità passionale, egli assiste al mondo come a uno spettacolo, per lui tutto è gioia, anche le scene più dolorose e patetiche.

E de Gaultier si ritiene autorizzato a formulare un'ipotesi metafisica: che, cioè, la vita non abbia altro scopo che di apparire a sè stessa, di darsi in spettacolo a sè medesima. Si può supporre che la forza irrazionale spontanea capricciosa, che è al fondo delle cose, non leghi gli uomini alla ruota delle passioni se non perchè qualcuno di essi, staccandosi dall'esistenza, guardi ad essa come ad uno spettacolo, tramuti, cioè, la sensazione in percezione e rappresentazione. Si può pensare che la vita sia come quei bambini che, solitari nella loro stanza, si improvvisano un dramma di cui sono attori e

spettatori nello stesso tempo. Il mondo ha, sì, per elementi, come vuole Schopenhauer, la volontà e la rappresentazione, ma non è volontà *e* rappresentazione, è volontà *di* rappresentazione, « allucinazione colossale e sistematizzata, di cui lo scopo è l'invenzione d'uno spettacolo per uno spettatore ». Si può obbiettare che, se questa filosofia si diffondesse fra gli uomini, questi cesserebbero di agire, e allora non più attori, non più dramma, non più spettacolo. Ma lungi che la filosofia spettacolare possa distruggere nell'uomo l'amore alla vita, lo stesso filosofo spettacolare, tostochè cessa di pensare, è ripreso dalla vita e corre dietro alle allucinazioni del desiderio vitale. La parte di attore ha troppe attrattive per temere che abbiano a mancare quelli che la sostengono. Accettando l'illusione vitale l'uomo accetta il dolore che ne è inseparabile. E ciò sminuisce la pietà verso il dolore del mondo: il dolore e il male, che sono una tremenda obbiezione per la sensibilità messianica, sono per la sensibilità spettacolare parte necessaria dell'universo, così come, del resto, le attività che mirano a lenirli.

Concezione fosca e dura, ma non priva di

tragica bellezza e grandiosità, e che de Gaultier ha ingegnosamente difeso e applicato in una ricca serie di saggi critici e filosofici. Concezione, sotto la sua marmorea superficie classica e intellettualistica, nettamente romantica, di cui sarebbe facile rintracciare gli antecedenti, risalendo da Nietzsche a Schopenhauer su su fino alla tragica parola di Omero nell'*Odissea*:

E perché piangi, dimmi, perché ti lamenti accorato
quando il destin degli Argivi tu ascolti, dei Danai,
[d'Ilio?
L'hanno voluto i Numi, filarono i Numi tal sorte,
perché soggetto avesse di canti la gente ventura.

(*Trad.* Romagnoli).

Per l'*idealismo spettacolare* di Jules de Gaultier il mondo non è che un puro fenomeno o spettacolo dell'Io pensante, il quale è tutto intero in ogni atto di pensiero, tutto intero chiuso in un presente senza cessa rinnovantesi come la fiamma. Per Jules de Gaultier non v'è esistenza che nella e per la coscienza e in forza della coscienza, non v'è soggetto nè oggetto in sè, ma solo nella relazione reciproca e indissolubile dei due termini. Ma da tali premesse egli deduce che, dun-

que, la conoscenza, non cadendo mai che sull'oggetto, cioè su uno solo dei due termini in cui si sdoppia l'unica indivisa realtà in sè, è sempre, per necessità inerente alla sua natura, inadeguata, approssimativa, relativa, dunque erronea. Se conoscere è conoscere nella relazione, e non v'è conoscenza fuori della relazione, ogni essere non si conosce che diverso da quello che è: in questa proposizione si riassume la filosofia di Jules de Gaultier, che egli chiama il *Bovarysmo*, dall'applicazione perfetta che egli ne vede fatta, con l'infallibile sicurezza del genio, nel celebre romanzo di Gustavo Flaubert. Il Bovarysmo è una metafisica del fenomeno e una filosofia della relazione, e per esso non esiste altro mondo che quello fenomenico sviluppante la sua architettura nelle prospettive indefinite della relazione. Facendo del conoscere un porre in relazione, esso giunge logicamente alla dichiarazione della inconoscibilità dell'Assoluto, sbocca, cioè, nella conseguenza in cui, partendo dallo stesso punto di vista, sboccò Bradley e, prima di lui, Fichte (soprattutto nella seconda [1801] e terza [1804] *Dottrina della Scienza*).

Con bella intrepidità logica, dalle sue pre-

messe de Gaultier deduce che è assurdo parlare di progresso, che tutti i punti di vista si equivalgono, che tutte le parti sono uguali fra loro, che vittima e carnefice, purché sostengano bene la parte, meritano plauso uguale. Egli non fugge dinanzi al relativismo, all'anarchismo, all'immoralismo delle sue tesi. Egli professa, anzi, la necessità pel filosofo di rinunciare ad ogni sensibilità morale, a ogni valutazione che ne derivi. Egli siede nella vita come a uno spettacolo, e se non lesina gli applausi al vincitore duro e crudele non li nega nemmeno al vinto che sappia cadere con dignità e onore. L'idealismo italiano identificando la filosofia con la storia, facendo del fatto il criterio del diritto, del dato il criterio dell'idea, ha finito logicamente per deificare il successo, l'accaduto, lo stato di fatto (1). L'idealismo spettacolare, no; esso non contiene nessun imperativo, non è normativo, è un punto di vista puramente estetico, non viene che dopo, quando la battaglia è terminata, e, illuminando come un sole al tramonto il dramma ormai compiuto, almeno in questo compie opera pietosa e riparatrice: che esso avvolge in una stessa sfolgorante aureola il vinto e il vincitore. Idealismo, dunque, ma

nel senso primitivo della parola *idea*: visione, contemplazione, spettacolo, *feérie*, che non ha scopo fuori di sè e, in sè chiusa, di sè si compiace e gode.

L'apporto migliore dell'*idealismo spettacolare* alla coscienza filosofica contemporanea è, per me, la critica alla sensibilità *messianica*. Rifiutando verità al postulato fondamentale di questa: che, per legge della sua natura, il mondo marci dal male al bene o dal bene al meglio, esso scardina la concezione di un piano provvidenzialistico del mondo, che pregiudichi dell'avvenire di questo. Se questo piano esistesse, il mondo avrebbe tanta novità quanta può averne un film, che risulta nuovo per chi lo vede, ma che in sè è tutto stampato. Ma se non esiste piano provvidenzialistico, se il mondo è di momento in momento quello che si fa e come si fa e perchè si fa, al fondo delle cose è una contingenza radicale. Il futuro è il regno dei possibili non pregiudicati. Ma allora il mondo può *anche* andare, sol che lo voglia e pel solo fatto di volerlo, dal male al bene o dal bene al meglio.

(1) Cfr. *Storia e Antistoria.*

XVI.

HENRI BERGSON O IL DUALISMO INSUPERATO

1.

Il grande sottinteso e la chiave di volta della filosofia bergsoniana è il suo radicale dualismo.

In nessun punto della grande opera di Bergson esso affiora così alla superficie come nel terzo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, in quelle pagine inebbrianti e meravigliose in cui passa il soffio dell'infinito e che quasi ci trasportano nel vivo processo dell'universo. A capo di tutte le cose, secondo Bergson, è la Coscienza, o, meglio, la Sopracoscienza, la quale nulla ha a che fare con la coscienza diminuita e fioca che funziona in ognuno di noi, e, se ha qualcosa di comune con essa, non è già con la coscienza umana che si limita a contemplare il bello e fatto, ma con quella coscienza che si applica a ciò che è in via di farsi. Di questa Sopracoscienza originaria possiamo avere una idea, quando, torcendoci su noi stessi, prendiamo coscienza del nostro volere puro, che si

manifesta nell'atto libero: allora sentiamo che la realtà è crescita perpetua, creazione infinita, e che anche noi, in quanto esseri volenti ed agenti, siamo creatori: creatori di forme soltanto, è vero, ma pur sempre creatori. Ora, se vogliamo comprendere la genesi del mondo, dobbiamo estendere questa esperienza psicologica all'universo tutto quanto, e concepirlo non come fatto, ma come facientesi.

Da un immenso serbatoio di vita continuamente si lanciano in alto dei getti, i quali sono Coscienza, anzi Sopracoscienza, cioè infinita complessità di virtualità interpenetrantisi in ineffabile unità. Se immaginiamo che questo getto ricada, che questa tensione si distenda, che quest'azione si arresti, che questo sforzo si rallenti, avremo l'Estensione e la Materia. La Materia è il peso che cade. Ogni getto, ricadendo, è un mondo, e poichè senza fine getti si slanciano e ricadono, senza fine sorgono mondi. Ma non tutto il getto originario, ricadendo, si disfà in materia; qualcosa se ne conserva, che tende a risalire la china discesa dalla materialità. Risalendo, esso incontra la resistenza che gli offre la materia, e cerca di vincerla e di trascinare questa nella sua corsa ascendente.

Da questa interferenza di una tensione che si distende e della medesima tensione che, attraverso la distensione, si ritende su sè stessa, sorge l'Organismo e la Vita. La Vita è realtà che si fa attraverso una realtà che si disfà. Tutta la storia della Vita sulla terra è la storia della Sopracoscienza che si afferma attraverso l'inerzia della Materialità. Materia e Vita sono due movimenti semplici, due flussi indivisibili, di discesa l'uno, di risalita l'altro; ma, urtandosi nella materia ed arrestandola nel suo moto discendente, lo Slancio vitale unico, indivisibile, semplice (non di una semplicità immobile e astratta, ma di una semplicità che in sè comprende una molteplicità confusa di virtualità innumerevoli) si rompe in infinite forme ed individui, tutti congiunti dall'impulso originario di un comune Slancio vitale.

Contro questa dottrina, disegnata con profondità di visione e squisito fascino di parola, è stata fatta l'obbiezione di avvolgersi in un circolo vizioso e di far nascere la Materia dalla distensione della Vita, quando, invece, la Vita, a detta sua, presuppone una Materia al movimento di discesa della quale essa si opponga: opposizione nella quale consiste appunto l'es-

senza della Vita. La Vita sarebbe così causa ed effetto, insieme, della Materia, il che è contraddittorio. Ma l'obbiezione si fonda sopra un equivoco grossolano. Poichè, per Bergson, non dalla distensione della Vita, ma dalla distensione della Sopracoscienza sorge la Materia, e dall'interferenza della Sopracoscienza e della Materia risulta la Vita nel senso psicologico e biologico della parola, cioè la Coscienza e la Riflessione. Sì che la Vita è la Sopracoscienza in quanto si restaura come Tensione e Durata pura contro la distensione della Materia.

« Da tutto ciò — conclude Bergson in una celebre lettera al P. de Tonquedec — si ricava nettamente l'idea di un Dio creatore e libero, generatore insieme della materia e della vita, e di cui lo sforzo di creazione si continua dal lato della vita, con l'evoluzione delle specie e con la costituzione delle personalità umane. Da tutto ciò si ricava, per conseguenza, la confutazione del monismo e del panteismo in generale ».

A dir vero, questa ultima conseguenza è tutt'altro che evidente. Se lo Slancio vitale non è niente altro che la Sopracoscienza in quanto lotta per restaurarsi come tale contro la disten-

sione della Materia, è evidente che dovunque è Slancio vitale, cioè azione, riflessione, coscienza, vita, ivi è Dio stesso che lavora a restaurarsi come Dio contro la distensione che è la Materia. I singoli esseri non sarebbero che le tappe varie di un unico processo di restaurazione della Sopracoscienza, differenti fra loro solo per la maggiore o minore vicinanza all'unità originaria alla quale esse si sforzano di ritornare. Saremmo così in pieno monismo e panteismo dinamico. Nè si vede chiaro come di questo Dio si possa dire che liberamente crei la materia: più che di libera creazione, pare piuttosto trattarsi di un processo involontario di distensione, di rilasciamento, che la Sopracoscienza subisce e contro cui reagisce sforzandosi di risalire all'unità originaria. Più che al Dio libero creatore del Cristianesimo il Dio di Bergson somiglia all'Uno di Plotino, dal quale, per successive involontarie e fatali emanazioni e distensioni procedono il Nous, l'Anima, il Mondo. Ed è nota l'influenza decisiva esercitata (mediatrice la filosofia di Ravaisson [1]) da Plotino sul pensiero dell'illustre filosofo francese.

Come da Dio si passa al Mondo? Come dall'Uno ai Molti? Come dalla Sopracoscienza universale alle infinite coscienze individuali? È il problema della creazione e su esso il bergsoniano Albert Thibaudet (*Le Bergsonisme*, Paris, « Nouvelle Revue Française », 1924) ha sviluppi interessanti e personali che completano il pensiero del maestro.

L'esistenza dei Molti (individui, specie, generi), pietra di scandalo del monismo e del panteismo, si spiegherebbe col fatto che erano già impliciti come possibili in un unico atto di rappresentazione di un'unica coscienza, anzi di una Sopracoscienza, quei possibili essendo infiniti. La coesistenza nel nostro mondo d'individui e di specie nemici fra loro è una via traversa per realizzare nell'azione i possibili contraddittori di quella unica rappresentazione divina e per mantener loro nell'essere la coesistenza che hanno in quell'unica rappresentazione. La Sopracoscienza, Dio, trova l'individuo in sè e lo crea per perseverare il più possibile nel suo stato di coscienza. La creazione così sarebbe null'altro che l'esteriorizzarsi delle infinite possibilità interpenetrantisi nell'unico atto rappresentativo in cui consiste la Sopracoscien-

za che è Dio. Dottrina in cui è facile risentire echi plotiniani, boehmiani e leibniziani incrociantisi.

Ma anche dopo le spiegazioni di Thibaudet il passaggio dall'Uno ai Molti, da Dio al Mondo rimane inesplicato. Cos'è che interviene a esteriorizzare gl'infiniti possibili compresenti e interpenetrantisi nell'unico indiviso atto del pensiero divino? Cos'è che li dissemina nella distensione, nel che appunto consiste la creazione? Donde, insomma, la distensione, la materia, lo spazio, cioè la creazione, la molteplicità, il mondo? Da una debolezza, da un oblio, da un sonno, da una deficienza, improvvisamente sopravvenuti nella corrente dell'energia divina? Parrebbe di sì, se è vero che per Bergson, come per Ravaisson, la materia è spirito spento, deficienza di vita. Ma donde quella deficienza, quell'oblio, quel sonno, quella debolezza che rendono Dio estraneo a sè stesso, e lo precipitano dalla semplicità dell'Eternità nel mondo del nascere e del morire, del sorgere e dello scomparire?

A fondo ultimo del Bergsonismo è quella intuizione fondamentale che ricorre come un *leitmotiv* nella filosofia contemporanea: il con-

cetto di un Dio che lotta per affermarsi come Dio contro un principio di tenebre e di morte, di molteplicità e di male che è *in* lui ma che non è *da* lui e non è *lui* contro il quale Dio lotta per restaurarsi come Atto puro ed assoluto. Ma donde è venuto in Dio questo principio? Come la filosofia antica, la filosofia moderna urta contro la muraglia di un dualismo che non riesce in nessun modo a superare e che non si decide a confessare (2).

2.

Les deux sources de la morale et de la religion di Henri Bergson (1932) è, a venticinque anni di distanza, la continuazione de *L'Evolution créatrice* (1907). Ne *L'Evolution créatrice* Bergson aveva esposto la sua filosofia della Vita e della Natura; ne *Les deux sources* applica i principî di quel suo capolavoro allo studio della fenomenologia morale e religiosa. Ne *L'Evolution créatrice* Bergson aveva posto a fondo della evoluzione biologica uno *Slancio vitale* che con una serie di sbalzi sempre più vittoriosamente ascendenti

penetra sempre meglio di sè una materia ribelle, e mette capo da una parte all'Istinto, dall'altra all'Intelligenza, incarnato quello nelle società degl'Insetti, depositario di questa, l'Uomo. Di qui nel recente volume Bergson riprende il racconto.

L'Uomo è stato creato dalla natura per vivere in società, come le formiche e le api. Ma in questi insetti la socialità è un istinto cieco ferreo irresistibile, al quale l'ape o la formica non pensa nemmeno di potersi sottrarre, che si attua in esse con la fatalità di tutti gl'istinti di natura. L'Uomo, invece, ha ricevuto in dono dalla Vita l'Intelligenza. Ora, il dono dell'Intelligenza è pericoloso alla Vita. Intelligere significa prevedere, calcolare, strapparsi alla fascinazione del presente, abbracciare il futuro. Applicandosi alla pressione psichica che la società esercita sull'individuo, l'Intelligenza può corrodere o dissolvere il legame sociale, persuadere il singolo a vivere per sè, a non pensare che a sè. Il dono che la Vita ha fatto all'Uomo può rivolgersi contro la Vita, minacciare la continuazione del corpo sociale. La Vita, minacciata, si difende. Corrosa dall'Intelligenza, la pressione sociale si riafferma con-

tro di lei presentandosi alla coscienza del singolo come obbligazione, come dovere, come imperativo morale. Cosa è, dunque, l'obbligazione morale? Semplicemente la pressione sociale accompagnata dalla coscienza di potercisi sottrarre; da istinto cieco divenuta fenomeno psichico di un essere cosciente e intelligente.

L'apparire dell'Intelligenza porta seco anche altri pericoli. Intelligere — abbiamo detto — è prevedere, calcolare, pensare il corso degli eventi in funzione di causa e di effetto, come meccanismo. In quanto intellige, il primitivo pensa il mondo meccanicamente, anche se è incapace di darsene coscienza. Ma in quei primi passi dell'uomo sulla terra la scienza del primitivo si limita a poche sequenze di cause e di effetti empiricamente constatate. Al di là, è l'immensità dell'ignoto. Se il primitivo si rendesse conto di questo, si sentirebbe sperduto nell'infinito universo, preda di potenze cieche e formidabili, su cui la sua tecnica rudimentale non ha presa. E l'Intelligenza gli ha dato anche la prescienza della morte. Ancora una volta, l'Intelligenza minaccia di paralizzare la Vita nel suo slancio creatore. Minacciata, la

Vita corre ai ripari. E crea nell'Uomo, come contrappeso all'Intelligenza, la funzione fabulatrice, mitologica, che, animando la natura, popolandola di esseri capaci d'interessarsi all'uomo e di occuparsi di lui, gli permette di non sentirsi solo nell'infinito mondo e di sfuggire all'angoscia che altrimenti lo stritolerebbe. Verso queste potenze psichiche di cui ha popolato la natura l'uomo può porsi in atteggiamento o di comando, e si ha la *Magia*, o di preghiera, e si ha la *Religione*. Naturalmente, poi, la Religione si amalgama con la morale e conferisce un valore sacro al vincolo che lega l'individuo al corpo sociale. Obbligazione morale e Religione sono, dunque, per Bergson fenomeni psichici creati dalla Vita nell'Uomo per salvare la Società e l'Individuo stesso dalla minaccia che l'Intelligenza lasciata a sè stessa rappresenta per la Vita.

L'Intelligenza è naturalmente calcolatrice e preveggente: essa isola l'Uomo dal Tutto sociale e cosmico. La moralità è essenzialmente fatto non di ragione, ma di costume, di abitudine. Pensarla è negarla. L'Intelligenza per Bergson è essenzialmente anarchica asociale amorale. Perciò — aggiungo io — tutte le

grandi rivoluzioni sociali sono state precedute da un'êra d'illuminismo, di razionalismo, di criticismo. Perciò tutte le conservazioni e le reazioni hanno fatto appello alla Storia, al Costume, alla Tradizione, alla Organicità, Incoscienza e Spontaneità vitale. Non meno radicale — per chi ben guardi — è la posizione di Bergson verso la Religione. Religione è per lui essenzialmente mito animistico. Essa sorge nel vuoto lasciato dall'Intelligenza. Essa segna il *deficit* dell'Intelligenza nell'Uomo. Tra Scienza e Religione l'antitesi è assoluta. Sono tra loro come la luce e l'ombra. Una Scienza perfetta, concependo il Cosmo come un perfetto meccanismo, non lascerebbe posto al fenomeno religioso. Ora, la Scienza è Tecnica: nasce come riflessione sulla Tecnica, e vi torna. Più la Tecnica si espande, e meno c'è posto per la Religione. Una Tecnica perfetta, abolendo il bisogno e l'attesa del miracolo, abolirebbe ogni possibilità di Religione. Bergson rispetta, spiega, giustifica la Religione, ma come un'illusione che, necessaria e benefica in tempi d'ignoranza, ha fatto il suo tempo, ora che la Scienza ha spiegato le sue ali e la Tecnica celebra ogni giorno i suoi trionfi. Essa non ha

nessun valore nè conoscitivo nè scientifico, è una pura illusione vitale. Anche verso la Religione, l'Intelligenza si atteggia come nemica e distruggitrice. Ora, si badi, è per l'Intelligenza che, secondo Bergson, l'Uomo è Uomo. E, con tutti i suoi difetti, per Bergson l'Intelligenza è la maggior vittoria dello Slancio vitale sulla Terra. Perchè l'essenza dello Slancio vitale è Libertà e l'essenza dell'Intelligenza è Libertà, l'essere svincolata, o di fatto o virtualmente, da ogni dato. Invecchiando, approfondendo il suo Romanticismo, Bergson ritrova la corrente del grande Idealismo critico di un secolo fa, sintesi d'Irrazionalismo e Razionalismo, di Vita e Ragione. Goethe Fichte Hegel saluterebbero con gioia questo loro grande discepolo.

L'Uomo — secondo Bergson — è nato per la Società. Ma la società per cui è nato è piccola: la famiglia, la patria tutt'al più. La morale e la religione naturali sono essenzialmente familiari, tribali, civiche. Ma di tanto in tanto riesce ad alcuni spiriti eletti di riprendere contatto diretto con lo Slancio vitale, con la Vita creatrice: sono i Mistici. Misticismo è per Bergson contatto e adesione allo Slancio crea-

tore della Vita: Misticismo è essenzialmente, per lui, amore operoso dell'Umanità, entusiasmo fattivo di bene che si estende all'Umanità tutta quanta. Termina dunque nel Misticismo la filosofia di Bergson? Sì. Ma il Misticismo è per lui pochissimo o niente affatto religioso. Esso può adottare la simbologia religiosa, ma nel suo fondo non ha nulla a che fare con le religioni e con le morali chiuse, civiche, tradizionali: può averne la veste, ma lo spirito è del tutto opposto. La Religione è *chiusa*, il Misticismo è *aperto*. La Religione è civica, il Misticismo è universalistico. La Religione è mito, il Misticismo di miti non sa che fare. È, in fondo, la Vita come amore ed entusiasmo creatore: Bergson lo chiama Misticismo, e Misticismo cristiano, non senza abuso di linguaggio. Esso ci rivela qualcosa di Dio, ma che cosa? Che Dio è Amore, è Desiderio di amare e di essere amato, in altri termini: che è Vita creatrice e fecondatrice. Come tra Scienza e Religione, così tra Religione e Misticismo in fondo per Bergson l'antitesi è radicale. E dalle sue pagine si vede levarsi un sogno immenso e radioso: il sogno di una Umanità padrona di una Scienza e di una Tecnica perfette, figlie

di un'Intelligenza perfetta, che mette questa Scienza e questa Tecnica a servizio di un Misticismo (nel senso sopra definito) divorante: una Umanità di Tecnici divorati dall'Amore dell'Uomo.

In conclusione, Religione e Morale per Bergson nascono in quanto lo Slancio vitale è impotente a vincere la resistenza della materia: esse corrispondono al momento di caduta e d'inerzia della Vita; è in quanto lo Slancio Vitale si affloscia su sè stesso che nell'Uomo si produce il fantasma psicologico di un'obbligazione morale e di un ordine soprannaturale. Che lo Slancio vitale riprenda la marcia in avanti, che un entusiasmo creatore infiammi la Vita, e non solo l'oggetto religioso ma l'obbligazione morale stessa (l'appercezione del dovere, dell'obbligo) dilegua nel nulla.

(1) Cfr. la prefazione alla mia traduzione dei *Saggi filosofici* di F. Ravaisson (Roma, Libreria di Scienze e Lettere).

(2) Sull'estetica di Bergson, cfr. *Estetica*, pp. 184-193.

XVII.

ALFRED LOISY O LA RELIGIONE DELLA VITA

Uscito dal seno della Chiesa cattolica, Alfred Loisy non aderisce nè al Cristianesimo nè a nessun'altra religione positiva. E nondimeno, più passano gli anni e più profondo è il suo riconoscimento della fondamentale importanza della religione per la vita dell'umanità. In *La Religion* e *La morale humaine* aveva recisamente negato la possibilità di fondare una morale e una disciplina sociali sul terreno della scienza e della pura ragione, e nettamente affermato la natura essenzialmente mistica del fatto sociale, che è autorità, disciplina, tradizione, devozione dell'individuo al tutto in cui è compreso. In *Religion et Humanité* (Paris, Nourry, 1926), che raccoglie la somma delle sue meditazioni sugli studi di tutta la sua vita, egli è anche più esplicito. Il libro è tutta una battaglia contro il razionalismo puro, la teoria, cioè, che ammette l'esistenza di una facoltà infallibile, immutabile, eguale per tutti, di trovare e pensare impersonalmente il vero, e che

a questa facoltà soltanto, detta ragione, riconosce il diritto di dettare leggi di vita agl'individui e alle società. Una facoltà siffatta, se esistesse, sarebbe una rivelazione meno il miracolo, ma essa non è mai esistita e non esisterà mai. L'uomo è un povero diavolo di animale, levatosi penosamente alla conoscenza, e che lavora a rafforzare e raffinare sempre più la sua intelligenza. E questa, come tutto ciò che è umano, varia da razza a razza, da individuo a individuo, è limitata e relativa, fluida e sempre in atto di farsi. Contro la ragione così intesa Loisy afferma i diritti della fede.

Il fondo ultimo delle cose è — per lui — una forza misteriosa, potente, agente, indistruttibile, inesauribile, slancio vitale che attraverso cadute e sconfitte ascende verso la luce dello spirito e della coscienza, fiume di vita di cui l'uomo non è che una minuscola ondata, ma che egli ha la facoltà di sentire intuitivamente, immediatamente, con un'apprensione che è al di qua e prima di ogni ragionamento. Il senso della Vita universale come qualche cosa che trascende ogni singolo vivente, della Vita in atto di farsi, è ciò che s'intende per ideale. La fede è nient'altro che il senso dell'ideale, la

fiducia che esso, che ancor non è, è invece la suprema realtà; è il rispetto sincero e devoto dell'ideale; è la volontà di fare quanto è in poter nostro perchè divenga realtà. L'oggetto della fede è sempre l'ideale, e l'ideale non può essere oggetto che di fede, appunto perché ancora non è, ancora è da realizzare.

La forza spirituale che in ognuno di noi si volge verso la fonte sua percependo la miseria di noi individui e la immensità della scaturigine donde è uscita, l'apprensione immediata di un aldilà presente, d'un'infinito ove l'io si assorbe momentaneamente per ritrovarsi in seguito rafforzato, purificato, migliore, profondità luminosa nella quale siamo, viviamo e ci moviamo, che trascina noi e l'umanità e i viventi tutti verso mete sconosciute, e che l'uomo deve riverire e servire: questo, e nient'altro, è la fede. Nient'altro che il vivo senso della infinita vita che appare come in una specie di visione abbagliante è il misticismo donde scaturiscono le religioni. La religione è il senso della società come chiesa dei vivi e dei morti, cui partecipiamo ma che non creiamo, di cui siamo interpreti e depositari, non artefici. La religione è fenomeno sociale, e, a sua volta, è

essa che crea e mantiene la società. Poichè gli uomini non si uniscono mai nella ragion pura, ma nella vivente comunione di uno stesso ideale, delle stesse aspirazioni.

Variano i miti, la fede che vi si esprime è sempre quella. E se i miti in sè considerati sono sempre illusori e fallaci, simbolici e inadeguati, come del resto ogni nostro concetto, considerati nell'effetto loro, in quanto è per essi che si sostiene e si alimenta la vita, sono reali in quanto generano realtà. La fede è un infinito vivente che, per vivere, per attuarsi, ha bisogno di definirsi, di calarsi in forme precise e limitate. Ora, ciò fa la ragione, facoltà rivolta all'esterno e al visibile, che di volta in volta adatta la fluida e amorfa energia della fede alle condizioni della convivenza umana, costringendola nei confini di miti precisi. Tutto ciò che nelle religioni positive vi è di assurdo, inadeguato, ripugnante, è opera della ragione. Da essa vengono la intolleranza, il fanatismo, la superstizione, la teologia, l'ortodossia. La fede è la viva potenza che sforza la ragione a indietreggiare di continuo i limiti in cui vorrebbe restringerla, è essa che rinnova in perpetuo concetti e miti. Perciò la religione resta e le

religioni passano, le fedi-credenze periscono e la fede-sentimento permane immortale.

In fondo, il rapporto Fede-Ragione nel pensiero di Loisy è una delle tante facce del rapporto Vita-Forma nel quale chi scrive ha formulato il rapporto fondamentale dell'anima contemporanea: la Vita, infinita potenza di creazione; la Forma, gli argini in cui questa infinita potenza si cala, e deve necessariamente calarsi, per realizzarsi, ma nei quali necessariamente si trova allo stretto, e che perciò, dopo essercisi calata, spezza per rinserrarsi in altri, e così all'infinito. Ora, nei riguardi della ragione, Loisy è incerto: a volte sembra riconoscerne la necessità e l'utilità, chè senza miti precisi e credenze determinate cui aderire, la fede divaga nel vuoto; a volte, la ragione gli appare potenza di morte che stringendo in limiti finiti l'infinito della fede la mortifica e l'uccide. Anche questa oscillazione è nell'anima contemporanea, allucinata dal romantico miraggio della Vita intensa e illimitata, ribelle a ogni determinazione, e perciò relativisticamente spregiante la facoltà che pone le determinazioni, cioè la ragione; ma che pur sente che senza determinazioni la vita non è degna di questo nome.

In fondo, Loisy ha scritto, almeno nei lineamenti essenziali, la filosofia della morale e della religione che Bergson non ha scritto. La viva sostanza del suo pensiero è nettamente bergsoniana. È, in fondo, quella di Loisy, la religione della Vita, concepita come slancio vitale in perenne travaglio di ascensione verso lo spirito e la bontà, di cui la mèta ultima balenò in una infinita visione tutta luce e fiamma alla fantasia sublime di Gesù: il Regno di Dio, la giustizia e la pace realizzate nell'umanità affratellata. La religione della Vita fa tutt'uno per Loisy con la religione comtiana dell'Umanità, ma da laica ridivenuta religiosa, dalle gelide alture del pensiero astratto rituffata nella calda fiumana della vita donde si generano i bei miti luminosi e profondi.

Così in questo, che si può bene considerare il testamento intellettuale del grande esegeta, egli, pur abbandonando del vecchio razionalismo tutto ciò che è in esso di astratto e però di caduco, ne conserva e tramanda la sostanza incorruttibile: la fede e la volontà di un'Umanità affratellata nella Giustizia e nella Pace, redenta dal Lavoro e dall'Amore.

XVIII.

LUCIEN LÉVY-BRÜHL
O LA PLURALITÀ DELLE LOGICHE

Dai primissimi lontani indagatori ai più recenti sociologhi si può dire che tutti, o quasi, coloro che studiarono la mentalità dei popoli che noi chiamiamo *primitivi* o *selvaggi* partissero da un presupposto fondamentale: che essa non differisce dalla nostra che di grado ma non di natura, d'intensità ma non di essenza; che primitivi e selvaggi ragionano come nelle loro condizioni ragioneremmo noi evoluti e civili; che selvaggi e primitivi stanno a noi nel rapporto di fanciulli ad adulti o, se si vuole, a vecchi.

Per Luciano Lévy-Brühl questo presupposto è nient'altro che un pregiudizio: per lui la mentalità dei primitivi e dei selvaggi non è la nostra mentalità allo stato d'infanzia e di acerbità; è un'altra mentalità, che batte vie totalmente diverse dalla nostra, e che pure si articola secondo una logica interiore, che è impossibile negare e che si può perfettamente ricostruire. A ricostruirla Lévy-Brühl ha dedi-

cato quattro grandi volumi, che per finezza di analisi, ricchezza di documentazione, genialità d'ipotesi costituiscono senza dubbio il più imponente contributo agli studi sociologici di questo secolo.

La mentalità primitiva, per Lévy-Brühl, è essenzialmente *collettiva,* nel senso che l'individuo soggiace presso che intieramente al dominio delle rappresentazioni collettive, delle credenze della tribù di cui fa parte e nel seno della quale vive sommerso, né mai fa uso su di esse del suo potere di critica e di riflessione, che, anzi, non sa nemmeno di avere; — è *mistica,* nel senso che l'individuo si sente circondato dalla presenza continua e dall'influsso costante di forze invisibili (geni, demoni, spiriti dei morti, spiriti degli animali e delle piante ecc. ecc.) circolanti attorno a lui e che agiscono attraverso gli oggetti del mondo visibile; — è *prelogica,* nel senso che è indifferente al principio da cui è retto ogni nostro pensiero: il principio di contraddizione. Chi non tenga presenti questi caratteri fondamentali, non riuscirà mai a rendersi ragione dei procedimenti della mentalità primitiva, e ci si sperderà come in un inestricabile labirinto.

Per noi occidentali, ogni cosa è quella che è e non è un'altra cosa: un uomo è un uomo e non è un lupo o un leopardo. Per il primitivo, per il selvaggio, nessuna difficoltà ad ammettere che un uomo nello stesso tempo sia uomo e lupo o leopardo, che nello stesso tempo sia qui e altrove, che un morto continuando a restare tra i morti siasi nuovamente incarnato, e infiniti altri casi di questo genere. Su questa indifferenza dei selvaggi al principio di contraddizione riposa tutto l'edificio delle religioni totemistiche: il selvaggio che ha per *totem* il canguro, ad esempio, pur sapendo benissimo di essere un uomo e non un canguro, si sente identico di natura e d'essenza ai canguri, si riconosce dello stesso ceppo, e adora in un mistico canguro l'antenato comune ai canguri e agli uomini della sua tribù. È, in fondo, la logica del sogno e dell'allucinazione, per cui una cosa o una persona si trasforma di colpo in un'altra diversa e opposta, e nondimeno all'allucinato e al sognante continua ad apparire come la stessa.

Di qui, una visione del mondo affatto diversa dalla nostra, e di cui ci è quasi impossibile renderci conto. Per noi, ogni evento ha la sua

causa, e posta la causa è impossibile che non ne segua quell'evento. Il mondo ci si configura perciò come un serrato tessuto di cause e d'effetti. Ma per il primitivo la causa, ciò che per noi è causa, non è che una semplice *occasione*, attraverso la quale le potenze mistiche, le forze occulte, gl'invisibili poteri che circondano l'uomo si manifestano, e che avrebbero potuto egualmente bene e con immutato effetto manifestarsi attraverso qualsiasi altra causa. Messo su questa via, dinanzi ad un fatto il primitivo non cerca mai la causa che l'ha prodotto, ma solo la forza occulta che l'ha voluto, così come, nella nostra civiltà, chi crede alla jettatura, quando gli capita un guaio, non domanda mai la causa obbiettiva della sua sventura, ma sempre chi è lo iettatore che gli ha mandato il malocchio. Nel caos degli eventi che ci circondano, la scienza cerca d'isolare e d'individuare col massimo di precisione le relazioni di causa e d'effetto; il primitivo, al contrario, cerca di individuare la forza che in quel dato caso agì. È naturale che, data una simile mentalità, una scienza obbiettiva non possa assolutamente nascere.

Tempo, spazio, causa, sostanza, tutte le cate-

gorie capitali della nostra esperienza si configurano perciò pel primitivo e pel selvaggio diversamente che per noi. La stessa nostra nozione d'individuo gli è incomprensibile. Per lui tutti gli esseri bagnano in un medesimo fluido vitale, e chi ne ha più e chi meno, ma tutti sono della stessa essenza, tutti sono fratelli e affini. Perciò, dove finisce il suo io, dove comincia quello degli altri? Il selvaggio non lo sa: immerso nella vita del suo gruppo, cinto di forze invisibili, egli si sente agito più che agire, vissuto più che vivere, e più che un'anima, più che un io capace di volontà e d'iniziativa egli appare a sè stesso come un luogo d'incrocio d'influenze cosmiche venute dai quattro lati dell'orizzonte, come un polipaio di esseri vari sfumanti l'uno nell'altro, senza certi confini.

Tali i tratti principali della mentalità primitiva per Lévy-Brühl. E non differiscono molto da quelli segnati da Emilio Durkheim. Ma Durkheim, che credeva alle magnifiche sorti e progressive dell'umanità, non era senza qualche tenerezza per la mentalità dei primitivi, nella quale vedeva l'antenata della nostra, l'ava caduta in infanzia e diventata ridicola, se si

vuole, ma pur sempre venerabile: in fondo, per Durkheim, come oggi per Emilio Meyerson, anche la mentalità primitiva si sforza di spiegare i fenomeni, di connetterli tra loro, di ridurli ad unità di natura, di scoprire le identità nascoste sotto la diversità, nè più nè meno che la nostra scienza, e se le sue spiegazioni sono diverse dalle nostre, il metodo è lo stesso. Ma altro è riconoscere che l'uomo in tanto è uomo in quanto supera il livello delle sensazioni e, grazie alla forza sintetica del suo spirito connette in unità gli sparsi dati del senso, altro è ammettere che, senza le mistiche e puerili spiegazioni della mentalità primitiva, il maestoso edificio della nostra scienza non sarebbe potuto sorgere, che quelle mistiche e puerili rappresentazioni formano le basi di questo maestoso edificio. Altro è ammettere che al fondo della mentalità primitiva come di quella scientifica agisce la potenza sintetica dello spirito, unico *a priori* che oggi sia possibile riconoscere; altro è affermare che la mentalità scientifica nasce *dalla* mentalità primitiva e la presuppone come sua condizione necessaria. Meno fatalista, più relativista, meno credente al progresso di Durkheim, Levy-Brühl non

vede nella mentalità selvaggia il primo grado della nostra, ma un'*impasse* in cui la mente umana si è andata a cacciare perdendovisi, e da cui si passa alla nostra mentalità non per evoluzione, ma per salto. E questa sua veduta, più implicita che esplicita, più sottintesa che nettamente formulata, ci sembra infinitamente più accettabile di quella di Durkheim e Meyerson.

Come all'immagine di una evoluzione biologica procedente per sviluppi unilineari il secolo XX ha sostituito quella di un'evoluzione procedente per sviluppi divergenti a modo dei rami di un tronco (Bergson); come all'immagine delle culture svolgentisi successivamente l'una dall'altra il nostro secolo ha sostituito quella di culture coesistenti e incomunicabili (Spengler); così all'immagine di un'unica mentalità umana retta da un'unica logica il nostro secolo sostituisce per merito di Lévy-Brühl quella di mentalità divergenti sviluppantisi da un unico fondo indifferenziato, rami di un unico tronco ch'è la potenza sintetica grazie alla quale lo spirito si sforza d'imporre un ordine al flusso delle sensazioni. Vi sono molte logiche oltre quella di Aristotile.

Dalle ricerche di Lévy-Brühl nuova conferma viene a quella mia fondamentale persuasione del fallimento inevitabile di tutti gli sforzi per definire il sistema dello spirito. Se per sistema dello spirito s'intende un sistema di forme spirituali, di cui è dato *a priori* il numero e l'ordinamento e le leggi ideali, tutto in una volta e una volta per tutte, è evidente che lo spirito non può essere sistema. Se lo spirito fosse sistema in quel senso, non sarebbe creatività, inventività, originalità, non avrebbe storia. Se lo spirito è tutte queste cose, esso non è sistema prestabilito di categorie, ma inventa distrugge ordina disordina riordina a suo modo le sue categorie. Infaticabilmente. Ed è forse questa la migliore lezione che ci resta dallo studio della mentalità dei popoli primitivi e selvaggi.

XIX.

ÉMILE MEYERSON
O LA SCIENZA CONTRO LA REALTÀ

Ma che cosa è dunque questa *Scienza* che lavora nel più vivo della realtà concreta, che di giorno in giorno alla natura naturale va sovrapponendo e sostituendo una natura artificiale (se così può dirsi), una natura di laboratorio, una natura addomesticata e umanizzata, che sotto i nostri occhi va operando la più rivoluzionaria metamorfosi nelle condizioni di vita dell'umanità di cui si abbia memoria? Non v'è oggi problema più vivo, più ardente, più attuale di questo. Perciò nessun pensatore attira oggi tanto l'attenzione degli studiosi e la curiosità del gran pubblico quanto Émile Meyerson.

Tutta l'opera filosofica di Meyerson volge intorno ad un solo problema: il problema della natura della Scienza. Ma ciò che fa il pregio delle sue soluzioni è che queste non sono conseguenze di premesse poste in astratto ed in anticipo, ma sgorgano dalle viscere stesse della

Scienza studiata nell'atto del suo vivere e nella storia del suo divenire. Cosa sia e voglia e in che modo operi la Scienza, Meyerson l'ha chiesto alla Scienza stessa, se l'è fatto dire dalla storia della Scienza, studiata in tutte le sinuosità delle sue vicende. Ciò che è veramente originale nelle analisi di Meyerson è la straordinaria ricchezza della sua documentazione storica, la tropicale abbondanza della sua erudizione. Noi afferriamo sul nascere la logica del procedimento scientifico, tocchiamo col dito la necessità imperiosa che spinge lo spirito scientifico nella via di certe ipotesi e di certe soluzioni. È perciò che nessuno scrittore soffre quanto Meyerson di essere riassunto: poiché, ridotte all'osso, scarnite della documentazione storica, le idee di Meyerson sulla scienza non sono gran che di nuovo e di originale.

Cos'è dunque la Scienza per Meyerson? È un prolungamento del senso comune, del comune sapere. Questo ha superato la molteplicità disordinata e caotica delle sensazioni costruendo un mondo di oggetti, di *cose*, supposte esistenti nello spazio e nel tempo indipendentemente dalle sensazioni che ne abbiamo e dotate del potere di causare queste sensazioni. Ma questo

mondo del senso comune, benchè più ordinato e regolare del caos al quale si è sostituito, è ricco di contraddizioni e d'incoerenze. Il pensiero ne soffre, e cerca di superarle. Così nasce la Scienza. Che cos'è dunque la Scienza? È lo sforzo di sostituire al mondo del senso comune — mondo di *cose* molteplici, colorate, sonore, pesanti — un mondo meno contraddittorio, meno incoerente, meno intimamente disgregato, più intimamente unificato. La Scienza prosegue, dunque, l'opera del senso comune, è un senso comune raffinato e potenziato, conscio dei suoi procedimenti, conscio dello scopo cui tende. E questo scopo è nè più nè meno che la sostituzione alla *cosa* del senso comune di una *cosa* più coerente, più unificata, meno contraddittoria, quindi più vera, dal punto di vista della Scienza.

Il metodo della Scienza è sempre uno e medesimo: spiegare, cioè ricondurre un fenomeno alle sue cause, cioè, ancora, ridurre un fenomeno ad un altro, mostrare che esso non porta in sè nulla di nuovo, che c'era già quando non c'era ancora, che quando esso si è prodotto nulla di veramente nuovo si è prodotto nel mondo, che nel presente non c'è nulla di

più che nel passato, che nel futuro non ci sarà nulla di più che nel presente, che tutte le cose sono fatte della stessa stoffa. Sulla china della sua intima inclinazione la Scienza sopprime la diversità dei fenomeni, sopprime il tempo, sopprime l'individualità di ogni fenomeno, sopprime il mondo stesso dei fenomeni e lo sostituisce con la forma vuota dello spazio, riduce tutte le cose a movimenti sulla trama uniforme dello spazio immobile e omogeneo. L'ideale cartesiano della Scienza è l'ideale stesso della Scienza. Con un sol balzo Descartes formula l'idea della Scienza e giunge ai limiti estremi delle sue possibilità. Perciò il meccanismo, che tende a tutto spiegare con spazio e movimento, non è una teoria scientifica: è l'essenza stessa della Scienza in atto.

Ma se la Scienza è quale la definisce Meyerson, la conseguenza da ricavarne non è soltanto, com'egli fa, che la Scienza non può mai giungere al limite ultimo delle sue aspirazioni perchè vi sono nella Natura fenomeni che sfidano qualunque riduzione alla identificazione con altri fenomeni, fenomeni quindi inesplicabili, irrazionali. La conseguenza da ricavarne — e

non è a dire che Meyerson non l'abbia intravista, ma non la esaurisce, non la formula in tutto il suo rigore — è che *tutto, assolutamente tutto,* nella Natura, è irrazionale, tutto, assolutamente tutto, nella Natura è una sfida, una smentita, una rivolta alla Ragione. Se spiegare un fenomeno è ricondurlo ad un altro o ad una serie di altri, esaurirlo in questa, nessuna spiegazione può riuscire mai del tutto, perchè se riuscisse non ci sarebbero fenomeni al plurale, non ci sarebbe nemmeno l'apparenza di fenomeni al plurale, tutto sarebbe fermo nel gelo di una immobile identità. Se la verità è quella che la Scienza ci dice, tutto il mondo dei sensi, dell'apparenza, è un fantasma, un errore, un sogno. Ma, allora, che cosa e chi lo ha prodotto, questo sogno? Spinta a fondo, dice Meyerson, la Scienza nega il mondo, lo cancella, lo abolisce. Reciprocamente, il mondo nega la Scienza, appunto perchè niente c'è in esso che si lasci interamente identificare con altro, niente c'è in esso che si lasci del tutto ridurre ad altra cosa. Tra Scienza e Realtà si scava così un incolmabile abisso. Se spiegare completamente un fenomeno è ricondurlo interamente ad altro, e se nulla di ciò ch'è reale si lascia ricon-

durre del tutto ad altro, tutto ciò ch'è reale è inesplicabile. *Tutto ciò ch'è Reale è Irrazionale*; è questa la conclusione ultima e definitiva, implicita se non esplicitamente formulata, di Meyerson, lo spirito, se non proprio la lettera, delle sue tesi.

La Scienza reale è un compromesso fra identità e realtà: riduce i fenomeni all'unità, ma non fino al punto da negarli e radiarli del tutto. È perciò un equilibrio instabile fra ragione e irrazionale. Tende a ridurre l'irrazionale (il diverso) alla ragione (all'identico) ma senza spingersi a fondo su questa via. Perchè, se lo facesse, negherebbe il mondo (Eleatismo) e non servirebbe a nulla. Perciò nella Scienza viva e in atto dei grandi scienziati creatori è sempre vigile un profondo senso diplomatico di equilibrio e di compromesso. Perciò il processo del Sapere (di riduzione del molto all'Uno, del diverso all'identico) è un processo infinito. Perciò, in ogni sapere (in ogni determinata riduzione di un certo molto in una certa unità) vi è sempre del non-sapere (cioè un punto in cui quella riduzione si arresta e non procede oltre).

E si può andare anche più in là. Perchè, in

fondo, la Scienza tende a ridurre tutto allo spazio e al movimento? Perchè solo così l'uomo riesce in certo senso a costruire, a creare, a fare il mondo. Se nel mondo tutto si potesse ridurre a moto e figura, il geometra creerebbe il mondo, sarebbe Dio. Il vecchio Vico lo capì a fondo quando disse che si sa solo quello che si fa e che la matematica è perciò la sola Scienza concessa all'uomo. La Scienza, a modo suo, è una demiurgia. È un modo di costruire il mondo, di creare la realtà. Ma per crearla deve negarla, deve al ricco mondo delle sensazioni sostituire uno squallido mondo di figure in movimento. Per essere utile e feconda, deve sapersi fermare a tempo, accettare nei suoi quadri dell'irrazionale, rinunziare a spiegare tutto, contentarsi del dato. Solo così può rifare fino a un certo punto l'opera di Dio, riordinare a modo suo la natura. È qui, al di là di ogni differenza, la profonda affinità fra Scienza e Arte. Anche l'Artista rifà a modo suo l'opera di Dio, riordina la Natura, riassesta il mondo. Anche l'Arte è Demiurgia.

Se la Scienza si proponesse di rispecchiare la realtà, terminerebbe in un catastrofico fallimento: poichè, come abbiamo visto, non può

spiegare (cioè risolvere totalmente in altro) nemmeno il più insignificante dei fenomeni. Ma la Scienza non si propone affatto di specchiare la realtà: essa si sforza, al contrario, di sostituirla con un'altra di sua fattura. Perciò il riconoscimento dell'irrazionalismo assoluto ch'è al fondo delle cose, lungi dallo scoraggiare, libera e sfrena al massimo grado l'energia demiurgica della Scienza, della Ragione, intesa non più come passivo riflesso di un mondo dato, ma come attiva potenza riordinatrice del mondo, creatrice e fabbricatrice di una nuova *forma* del mondo, sostitutrice al mondo *dato* delle sensazioni di un mondo fino al massimo limite (limite che non è nulla di fisso e d'immobile, ma che i progressi della Scienza spostano sempre più lontano) *costruito* dall'Uomo.

XX.

ERNEST SEILLIÈRE O IL BUON SENSO CONTRO IL ROMANTICISMO

Sono quarant'anni che il barone Ernest Seillière, dell'Istituto di Francia, studia il Romanticismo europeo (specialmente quello tedesco e francese), e da quarant'anni in qua ogni anno ci porta con le rondini e con le messi un volume in cui il barone Seillière rifà il processo e ripronuncia la sentenza di condanna contro il Romanticismo.

Sentenza di condanna fondata sopra una serie di *consideranda*, che il barone Seillière chiama la sua filosofia. Filosofia mi pare termine un po' grosso per indicare una serie di considerazioni che non vanno oltre il piano del buon senso e di una saggezza un po' terra terra. Ma a quelle considerazioni non manca quella coerenza e quella organicità interiori senza delle quali un apprezzamento critico sarebbe impossibile e il barone Seillière non potrebbe pretendere ad altro titolo che a quello di divulgatore e di epitomatore del pensiero altrui.

Qual'è, dunque, questo pensiero seillieriano? Esso non è molto difficile a riassumere. Per Seillière « la fonte principale delle azioni umane è in una tendenza fondamentale dell'essere verso il difuori. Ogni cosa vuole avere il suo posto e riempire lo spazio quanto la sua potenza d'espansione lo comporta. Saint Cyran chiama questa tendenza lo *spirito di principato*, Hobbes il *desiderio del potere*, Nietzsche la *volontà di potenza* » e Seillière la chiama *imperialismo*, nome che ha avuto fortuna benchè in altro senso da quello creato da lui. E come semplificazione empirica potremmo anche andar d'accordo con Seillière, benchè invano abbiamo cercato in lui com'egli spieghi alla stregua del suo *imperialismo* precisamente ciò che di esso è l'opposto e la negazione, e cioè la volontà di umiltà e di abbassamento, la gioia della modestia e del sentirsi piccoli, il senso della nullità dell'io, lo slancio a vivere in altri e per altri, slancio che la parola sacrificio rende male, perchè c'è in essa come una colorazione di dolorismo, mentre in colui nel quale quello slancio si attua in tutta la sua forza e pienezza non c'è dolore, ma gioia di darsi, di prodigarsi, di proiettarsi fuori di sè.

Secondo Seillière l'*imperialismo* è innato all'uomo, comune a tutti gli uomini, legittimo, benefico e necessario per la conservazione. l'espansione e la perpetuazione degli individui e delle collettività. Ma all'istinto imperialista dell'uomo è naturale, secondo Seillière, di allearsi con un certo misticismo, di cercar conforto ed esaltazione nell'alleanza con un essere soprannaturale che aumenti la potenza del soggetto o, a dir meglio, l'idea che il soggetto si fa della sua potenza, e aureoli l'oggetto da raggiungere. Di dove venga, per che via dall'istinto imperialistico dell'uomo si generi la fede in un essere soprannaturale posto fuori dell'uomo, fede dalla quale può scaturire nell'individuo che la vive la tendenza a umiliarsi, a distruggersi, a nullificarsi dinanzi al suo dio, cioè proprio a negare il fondo imperialistico della sua natura, questo Seillière non si cura mai di dircelo. Egli ci assicura solo che l'alleanza dell'imperialismo e del misticismo è fatale e necessaria e anche benefica, a un patto solo: che il misticismo sia disciplinato, canalizzato, arginato, che gli si metta la museruola. Questo compito è demandato alla ragione, sintesi dell'esperienza umana condensata nella tradizio-

ne, non sistema chiuso ma organismo vivente che si completa e si arricchisce ogni giorno. Anche qui, vano sarebbe domandare al barone Seillière di dove venga all'uomo questo benefico potere antimistico e antimperialistico ch'è la ragione. Egli l'assume come un dato e non si cura mai di spiegarcene la genesi. Talvolta lo fa derivare dalla stessa tendenza imperialistica resa prudente dall'esperienza, senza accorgersi che è proprio questo il problema da spiegare: che cosa e come possa rendere prudente una tendenza per natura sua anarchica, asociale e irrefrenabile.

I misticismi — afferma Seillière — sono buoni nella loro natura e cattivi solo nei loro eccessi. Uno solo è fondamentalmente cattivo nella sua natura. Quest'angelo irreparabilmente perduto è il misticismo che ha nome di *Naturismo* e che nell'epoca moderna ha assunto il volto di *Romanticismo*. L'essenza del Naturismo (e quindi del Romanticismo) è nella credenza che l'uomo è fondamentalmente buono, che la natura è sana. Eresia cristiana che, a poco a poco, ha distrutto la credenza cattolica nel peccato originale, la quale mette l'uomo in guardia contro sè stesso e genera un pessimi-

smo sano e virile. A questa stregua, ci permettiamo di osservare al barone Seillière che è anche lui un... naturista e un... romantico senza saperlo, poichè egli non si stanca mai di proclamare che l'essenza dell'uomo è l'imperialismo e che è bene e sano che sia così. In fondo, egli poi finisce per riconoscere ai mistici il merito di essere la forza propulsiva del progresso umano, salvo ai razionalisti di fare da martinicca. E poichè ad andare avanti s'è sempre in tempo, mentre, una volta rottosi il collo, non si riaggiusta più, il barone Seillière vuole che ci siano molti razionalisti e pochi mistici, e per conto suo sta con i primi. Come si vede, la parta fatta ai poveri mistici (e quindi ai Romantici) non è poi tanto malvagia. Questa in poche parole la filosofia del barone Seillière. Filosofia che si riassume tutta nelle parole di Ferrer al suo cocchiere: *Adelante, Pedro, con juicio...* Filosofia che è piuttosto buon senso borghese, d'un buono e agiato borghese della Terza Repubblica francese, che non rinnega i misticismi rivoluzionarî da cui questa ebbe origine, ma non desidera troppo che ne ridivampino le fiamme. Ognun che sa vede a colpo d'occhio quanto di Taine, di Renan, di France, di

Maurras, di Bourget sia nel pensiero del barone Seillière.

Ma il suo merito maggiore è nella inchiesta minutissima vasta paziente ch'egli è venuto da quarant'anni conducendo sul Romanticismo europeo, soprattutto franco-germanico. Egli ne rintraccia le prime origini nel Platonismo, ne segue gli *avatar* fino alla teoria dell'amor cortese dei trovatori di Provenza, vede questa teoria femminilizzarsi nei romanzi del Seicento, mascherarsi sotto forma religiosa nel Quietismo, e finalmente prorompere aperta alla luce con Rousseau, che al dogma del peccato originale sostituisce apertamente quello della naturale bontà dell'uomo. Le sei generazioni rousseauviane che seguono al patriarca di Ginevra hanno imposto a tutto il mondo questo punto di vista, e di una eresia cristiana han fatto il Romanticismo, cioè la vera religione dei due ultimi secoli. Utilissime analisi e sintesi apprezzabilissime, benchè non del tutto originali, quelle del barone Seillière, ma non ci fermeremo su di esse, e perchè sono la parte più nota del suo pensiero, e perchè egli stesso in due brevi volumetti ne ha dato una epitome eccellente di chiarezza e concisione (*Le Roman-*

tisme; *Vers le Socialisme Rationnel*). Storico e, insieme, giudice del Romanticismo Seillière. Ma, a dire il vero, il giudice ci sembra in lui ben lungi dall'eguagliare lo storico per ampiezza di vedute e profondità d'intelligenza.

XXI.

ALAIN O LA RAGIONE COME ATTIVITÀ

Come non tutti sanno, *Alain* è lo pseudonimo del prof. Émile Chartier, nato nel 1868 in Normandia, che, dopo avere insegnato per anni filosofia a Rouen, l'insegna ora nel Liceo Henri IV di Parigi. Un filosofo, adunque: ma un filosofo che il suo pensiero ama comunicarlo non sotto forma di trattati sistematici ad uso dei professionali, ma sotto forma di *libres propos*, prendendo occasione e spunto da eventi del giorno, contingenze del momento, salti d'umore ecc. E sono stati appunto i suoi *propos*, prima pubblicati qua e là per riviste e giornali di provincia, poi parzialmente raccolti in volume, che lo hanno rivelato all'attenzione del pubblico. Al pensiero di Alain ha consacrato un ampio studio critico un giovane studioso, Sergio Solmi, il quale si è preparato al suo lavoro con un'accurata e coscienziosa informazione della vasta e dispersa produzione del suo autore.

Solmi comincia da una pregiudiziale: che Alain non sia un filosofo sistematico nel senso volgare della parola, è inteso; non perciò si creda che nei suoi *propos* egli va ora di qua e ora di là, seguendo il vento instabile e infido di una ispirazione momentanea e saltuaria. Al contrario: attraverso tutta la vastissima e multiversa produzione di Alain è nettamente riconoscibile una unità profonda ed essenziale: l'unità di un temperamento o atteggiamento costantemente uguale a sè stesso, quasi un indice costante di reazione ai fenomeni del mondo e della vita.

A precludere ad Alain la possibilità del sistema filosofico, nel senso tradizionale e scolastico della parola, è anche la sua convinzione che un sistema filosofico, nel senso tradizionale della parola, un sistema di pensiero pensato una volta per sempre, come universalmente valido, è un assurdo e un'impossibilità. Il pensiero vivo e reale, il pensiero in atto e perciò vero, nasce sempre in occasione di un fenomeno determinato, in un incrocio determinato di tempo e di spazio, sotto la spinta di necessità interiori o esteriori, per risolvere problemi circoscritti e determinati; nasce dal corpo, dalla

terra, dalla vita, e se vuole restare un pensiero concreto e vivo, e non svaporare nell'astratto e nel generico, non deve mai rompere il cordone ombelicale che lo rilega alla sua matrice terrestre e vitale, densa di materia, carica di peso, ricca di sangue. La forma di *propos* che Alain ha dato alla sua produzione letteraria non è perciò nè una tacita confessione d'impotenza a pensare sistematicamente, nè un capriccio di letterato; è comandata, invece, da una profonda necessità interiore; è la forma letteraria che deve assumere, se non vuole mentire a sè stesso, un pensiero cosiffatto. Solmi mette in rilievo tutto ciò, con molta forza e lucidità.

Ridotto alle linee centrali del suo pensiero, bisogna pur riconoscere che il filosofo normanno non ci dice nulla che non ci avessero già detto, con ben altra maturità di riflessione, i filosofi da cui visibilmente deriva: i razionalisti francesi del XIX secolo, Lachelier e Lagneau in prima linea, e dopo di loro Louis Weber e Louis Brunschvicg, che hanno lucidamente e fortemente ripensato le posizioni dell'idealismo critico, che — si può dire — hanno digerito Kant e Fichte e li hanno resi assimilabili per stomaci francesi.

In quei pensatori troviamo già limpidamente formulate tutte le linee essenziali del sistema di Alain: l'umanità dell'uomo riposta fondamentalmente nel pensiero, concepito non come morto specchio di una realtà già bell'e fatta, ma come energia viva e pulsante, grazie alla quale l'uomo ordina gerarchicamente le apparenze del mondo, e di un caos di fenomeni effimeri e di fuggitive apparenze fa un cosmo ordinato e gerarchizzato — la destinazione dell'uomo riposta non nell'abbandonarsi al cieco flusso della natura, ma nell'ordinare la natura, nel dire di sì o di no alla natura, nell'accettarla o rifiutarla — la valutazione del pensiero come falsificatore, se si vuole, della natura, ma, insieme, come suprema forma dell'azione dell'uomo sul turbine incomposto dei fenomeni naturali — la necessità per un pensiero veramente vivo, veramente attuale e concreto, di un ostacolo, di un urto dal di fuori, di un Non-Io che l'Io deve superare e ridurre all'obbedienza e alla disciplina e, quindi, l'affermazione della sostanziale identità di pensiero e azione. Alain non esce dal cerchio di questi concetti di un fichtismo modernizzato e semplificato.

Direi anzi ch'egli non riesce a pensare a fondo il pensiero di questa scuola: da studioso e innamorato di Spinoza qual'è, Alain parla a volte della necessità naturale, del determinismo universale, dell'oggetto esteriore come se realmente, effettivamente esistessero in sè, indipendentemente dal pensiero dell'uomo che li pensa, mentre è di tutta evidenza che, dal punto di vista della filosofia che Alain accetta, oggetto esteriore, determinismo universale, necessità naturale non sono che costruzioni dello spirito, modi di pensare il mondo, schemi per mezzo dei quali lo spirito tenta di porre un po' d'ordine e di luce nel cieco turbine dei fenomeni naturali e di renderli trasparenti a sè stesso. Non senza ragione si potrebbe avanzare contro Alain l'accusa di una certa fluttuazione tra kantismo e spinozismo, tra idealismo critico e dogmatismo deterministico, tra una posizione che della natura fa una costruzione dello spirito e una posizione per cui la natura, con tutte le sue leggi pesanti e inflessibili, è una realtà ferreamente esistente in sè stessa. Più che nelle linee centrali del suo pensiero, il meglio della personalità intellettuale di Alain, la sua vera originalità è nelle infinite applicazioni ch'egli

ne fa alla politica, alla storia, alla sociologia, all'estetica: è qui il vero interesse, il vero apporto di Alain alla cultura contemporanea. Così, con rigorosa fedeltà al nucleo vivo del suo pensiero Alain vede nell'arte non un'attività di mera contemplazione e intuizione (come da noi Croce) ma un'attività che, per esplicarsi, per non perdersi nel vuoto, nell'astratto, nel generico, nell'impersonale ha bisogno di mordere su un oggetto, di calarsi in una materia, di disciplinare e ridurre un ostacolo: marmo, colori, forme metriche ecc. ecc. Alain ha un vivo senso della natura demiurgica e fabbricatrice dell'attività estetica, e non ho bisogno di dire quanto su questo punto sia d'accordo con lui io che ho svolto altrove tutte le ragioni che militano in sostegno di questo punto di vista, e, a dir vero, affatto indipendentemente da Alain (1). È soprattutto per questo insegnamento, benchè, anche qui, Alain non abbia, forse, saputo pensarlo a fondo, che la scuola di Alain può essere ancora oggi utilmente frequentata.

(1) Cfr. *Estetica*, pp. 109-120.

XXII.

ROBERT SIEGFRIED
O LA MORALE DELLA GIOIA

Robert Siegfried, di cui gli amici han raccolto le belle reliquie in un volume (*Lettres et discours sur les passions*, Paris, Crès, 1925) fu un giovane borghese ricco colto intelligente, uno dei migliori rappresentanti della generazione 1885. Egli passò la vita a vivere, nel senso più pieno della parola, ma anche a riflettere sulla vita, a scernere gli elementi della sua anima, a cercarne il centro di unificazione, a organizzare le sue passioni in un solido sistema interiore. Grazie a lui, un anello di più si aggiunge all'aurea catena di quei moralisti francesi che a una squisita sensibilità e curiosità per tutti i movimenti dello spirito accoppiano un'intelligenza innamorata di organizzazione scientifica, e che al calore dell'esperienza passionale uniscono la luce calma di una ragione nutrita di cultura e sicura di sè. Spirito eminentemente moderno, anch'egli sentì la vanità

della morale tradizionale e la necessità di sostituirgliene un'altra più conforme alla nostra sensibilità, e questa nuova morale fu quella della Personalità da conquistarsi — è qui l'originalità di Siegfried e il tratto particolare della sua latinità — non attraverso l'estirpazione dell'Io sensibile e terrestre ma attraverso la sua intera soddisfazione e realizzazione.

Il principio fondamentale da cui parte Robert Siegfried è che l'aspirazione all'Assoluto è « l'unica tendenza dell'uomo, il movente di tutte le sue azioni ». Ma l'Assoluto, gli uni non saprebbero trovarlo che nell'infinito; gli altri, invece, lo trovano nel finito; donde un'opposizione radicale dei temperamenti umani. Le sensazioni essendo tutte dell'ordine finito, una sensazione infinita è un assurdo in termini: perciò i temperamenti infinitisti sono condannati a perseguire uno scopo che sfugge loro eternamente. È tutto l'opposto pei temperamenti che cercano l'Assoluto nel finito: aspirando a una sensazione finita, questa può essere adeguatamente trovata, e quando lo è, non lascia dietro a sè nè disillusione nè rimpianto. A ognuno di questi temperamenti corrisponde una visione del mondo e una pratica di vita

affatto peculiari. La stima degli uomini va, d'ordinario, a quelli che cercano l'Assoluto nell'infinito; ma nulla autorizza a preferirli a quelli che lo cercano nel finito, dei quali Siegfried si compiace di essere.

Per questi, di puro di bello di sano al mondo non v'è che il desiderio, motore della vita. In sè, nessun desiderio è cattivo, tutti sono buoni. Fra i desideri, alcuni esprimono meno, altri più la fondamentale aspirazione umana all'Assoluto: la morale consisterà nel soddisfarli nell'ordine prescritto dalla natura e all'ora voluta. Ogni morale che contrarî il desiderio — quella cristiana, ad esempio — non giungerà mai a ucciderlo, ma solo a squilibrarlo e snaturarlo. Avrebbe torto, nondimeno, chi scambiasse la teoria di Siegfried per un edonismo rinnovellato: perseguendo la soddisfazione del desiderio, la gioia, non è il piacere, la voluttà pura e semplice che egli persegue, ma la realizzazione della personalità, l'Io.

Solo infatti chi soddisfa i desideri se ne libera e raggiunge quella calma, quella pace, quella serenità interiore in cui è il segno certo della personalità conscia e sicura di sè, che si è trovata e sa di non perdersi più, sottratta per

sempre alla perpetua fuga del tempo e delle cose. Sotto le brillanti apparenze di morale della gioia, è, in fondo, una morale della personalità che Siegfried inculca: e ciò spiega come la sua etica, a prima vista facile e leggera, sia, in fondo, sostenuta da un'aspra e dolorosa tensione interiore.

La caccia alla gioia, che pel senso comune sembra qualcosa che non si ha bisogno di comandare, tanto è naturale, diventa per questo moralista un dovere morale: bisogna perseguire la gioia perchè solo in essa, solo nella piena soddisfazione del desiderio, la personalità si dilata e respira, conquista la luce e la vita. La gioia, non la felicità: chè, quanto Siegfried celebra e vanta quella, tanto ha orrore di questa, cioè della felicità mediana, prudente, ragionevole, fatta di rinunce e di sacrifici, frutto di un calcolo che pesa il pro e il contra. Solo la gioia ha valore positivo, solo la gioia educa: per conquistarla, bisogna sottomettersi ai più aspri travagli e alle peggiori sofferenze. Ciò che non si può realizzare è nulla: bisogna rinunciarci senza rimpianto.

Non è l'aspirazione, è il possesso; non è la caccia, è la presa, secondo l'energica espres-

sione di Siegfried, che realizzando il desiderio lo spegne. Ma il possesso solo allora è veramente degno di questo nome quando è sottratto per sempre alle insidie del caso, alla inimicizia della fortuna, al fluire del tempo; cioè quando dal tumultuario caos del presente entra nel silente placido regno del passato, da presente e vivo possesso diventa tranquilla e raggiante memoria di cose possedute. Ciò che è stato è tanto perfetto quanto era possibile che lo fosse; nulla gli si può aggiungere, nulla se ne può togliere. Il fatto di non essere più e di essere stato gli conferisce la perfezione. Mentre i temperamenti che cercano l'Assoluto nell'Infinito si orientano verso il futuro, con perfetta logicità Siegfried, cercando l'Assoluto nel Finito, lo ripone nel passato, che è quello che è e che niente può fare che non sia stato o sia stato diversamente. È nella memoria della passata gioia che l'Io si realizza a pieno, come essere a pieno distinto ed espresso. E Siegfried osserva con finezza che in francese *parfait* vuol dire tanto perfetto, quanto compiuto e totalmente definito. « Fra gli esseri di cui io avrei scelto la sorte, la mia invidia andava dritto a quei vegliardi delle *Mille e una notte*, poveri e

senza tetto, che dei ricchi giovanotti invitano per gioco a narrare la loro storia. Figli di re, sono stati re essi stessi: hanno abitato palagi edificati dai geni, e conosciuto principesse bianche come il latte. Hanno tutto avuto di ciò che può dare la vita. Così, sono — o almeno tali li vedevo io — calmi e sereni più che non siano i loro brillanti interlocutori, che non hanno, essi, della felicità che l'ingannevole speranza ». Possedere veramente, è aver posseduto, cioè ricordarsi di aver posseduto. Partita da premesse edonistiche, attraverso questo inatteso *détour* l'etica di Siegfried sbocca nella rinuncia e nella carità. Perfetto, realizzato, l'Io non agisce più per sè, ma solo per gli altri. La carità è il segno della compiuta realizzazione di sè: « una vasca non trabocca che quando prima è stata riempita. Ma a partire da questo momento nulla l'alimenta che non alimenti ciò che alimenta essa stessa. Così dell'uomo ».

Il fatto che quasi tutti i grandi fondatori di ordini religiosi professanti la rinuncia e la carità sono stati principi o gran signori, cui nessuna delle dolcezze della vita fu negata prima che prendessero il cammino della foresta o del chiostro, può far credere che la teoria di Sieg-

fried riceva dalla storia la più splendida conferma. In realtà, l'esperienza la smentisce. Budda o Rancé giungono, sì, alla rinuncia e alla carità dopo avere realizzato tutti i desideri, e la soddisfazione dei desideri fu, sì, veramente per essi la condizione della rinuncia e della carità. Ma condizione negativa, non positiva, come vuole Siegfried. Realizzando l'Io terrestre e sensuale, essi lo hanno incenerito. La fiamma della carità brucia sulle ceneri del loro Io, distrutto pel fatto stesso di essere stato realizzato. Realizzarsi come Io empirico e terrestre è liberarsi: dice Siegfried. Sì, ma è anche svuotarsi.

Ma la morale della gioia proposta da Siegfried resta un notevole sintomo storico della crisi della morale contemporanea, che ha rifiutato ogni intrusione di soprannaturale e, nondimeno, continua, non si sa più in nome di che, a inculcare all'uomo mutilazioni e sacrifici del suo essere. Mostrare come la libera forza della vita sviluppandosi generi da sè vocazione e dedizione dell'individuo a qualcosa che lo sorpassa; far vedere come la vita allora è vita quando si consacra a qualcosa che è più della vita e che la vita stessa genera dal suo seno, è il compito di un'etica veramente moderna.

XXIII.

FRANCIS DELAISI
O LA POLITICA COME MITO

Che la vita e l'attività politica si riduca tutta a un gioco d'interessi (è, in fondo, la tesi di Croce negli *Elementi di politica*), erano pochi a crederlo anche prima che la guerra e la crisi mondiale dimostrassero anche ai ciechi la falsità di questo guicciardinismo (più che machiavellismo) in ritardo. Già prima della guerra e della crisi mondiale l'indagine storica e sociologica aveva dimostrato che l'attività politica, e tanto più quanto più esce dalla ristretta cerchia delle piccole comunità dirette a perseguire fini privati e opera in funzione delle grandi collettività (la Nazione, lo Stato, la Chiesa), va indissolubilmente connessa con rappresentazioni generali, semiintellettuali semifantastiche, più confusamente sentite che distintamente ragionate, che affondano le radici nella fede se anche si danno esteriormente un apparato razionale, attraverso le quali i partecipi di una

collettività obbiettivano a sè stessi la natura e i fini profondi di questa, li comprendono, li affermano, li vogliono. Queste rappresentazioni generali, queste proiezioni ideologiche, queste espressioni della volontà di vita della collettività, simbolo d'interessi infiniti e, insieme, oggetto dei più nobili e disinteressati entusiasmi, Pareto e Sorel le chiamarono *miti*, con nome che ebbe meritata fortuna. La guerra e la crisi mondiale contribuirono enormemente a mettere in luce l'importanza essenziale dei miti nella vita politica, la loro affinità profonda con i miti religiosi, la natura essenzialmente contradittoria, e perciò dinamica, di essi, che, da una parte, si proiettano nell'assoluto e pretendono alla immutabilità degli oggetti religiosi; dall'altra vanno soggetti a tutte le oscillazioni e fluttuazioni della vita pratica collettiva di cui sono l'espressione e il cemento.

La teoria non ha lasciato perdere le gigantesche lezioni dell'esperienza e le ha registrate nelle sue pagine. Nel *Tramonto dell'Occidente* Osvaldo Spengler afferma la natura essenzialmente mitica di tutte le creazioni intellettuali di ciascuna delle grandi culture fiorite sulla terra: dalle fantasie dell'Arte ai teoremi della

Matematica, dai sistemi filosofici alla costruzione dei grandi stati, tutte le creazioni intellettuali di una Cultura sono *mito*, perchè attraverso esse tutte ogni Cultura non persegue altro scopo che esprimere la sua anima profonda, rivelarla, cantarla e narrarla a sè stessa. Egualmente, *mito*, cioè simbolo, cioè costruzione ideale impastata più o meno di fede e di ragione, di fantasia e d'intelletto, di esperienza e di speranza, un filosofo tedesco, Cassirer, affermava essere tutti i prodotti dell'intelligenza umana, senza eccezione. Contemporaneamente a Spengler e a Cassirer, benchè indipendentemente da loro, chi scrive (*si licet parva...*) si sforzava di dimostrare che ogni grande civiltà si esprime in un *mito centrale*, che è la chiave di volta per la comprensione di essa; e di questi *miti centrali* ne studiava due: quello dell'*Eterno Ritorno* proprio della civiltà greca (1), e quello dell'*Eterno Progresso*, proprio della civiltà capitalistica moderna (2). Insomma, per mille vie diverse concomitanti il concetto di *mito* tende sempre più a spingersi al primo piano dell'indagine storica e filosofica.

Il trattatello di mitologia politica che Francis Delaisi ha premesso al magnifico libro *Les con-*

tradictions du monde moderne (Paris, Payot, 1926) non spunta perciò come un fungo: esso ha i suoi precedenti, ed interpreta un bisogno spirituale del momento. Vale la pena perciò di riassumerne per sommi capi i lineamenti essenziali.

Il gruppo sociale non può nè durare, nè assicurare ai suoi membri la sicurezza e la stabilità, che sono la sua ragion d'essere, non può nè imporre limiti alla libertà dell'individuo, nè prelevargli parte del prodotto del lavoro, se non a patto che le ingiunzioni del Potere siano accettate di buona volontà: in una parola, non può vivere senza Autorità, senza obbedienza volontaria, che sopprima la rivolta e renda inutile la coazione. Perchè ciò sia, è necessario che il cittadino abbia una rappresentazione approssimativa del gruppo e dei servizi per i quali il suo interesse particolare si trova connesso con quello del tutto sociale. Questa rappresentazione, pochi hanno il tempo la cultura l'intelligenza necessarie a farsene un concetto scientifico. La più parte se ne formano un'immagine schematica e fantastica, prendendo le nozioni della vita di tutti i giorni e proiettandole su un piano più vasto: così nasce il *mito*

politico (la Monarchia assoluta, la Democrazia, la Nazione ecc.). È in virtù del *mito* che l'uomo più incolto si sente legato all'insieme del gruppo sociale da un legame religioso, da una responsabilità personale e diretta, accompagnata da sanzione implacabile. Il mito sociale crea la coscienza collettiva, perchè è compreso da tutti, anche e soprattutto se sfugge alla ragione chiara e distinta. È la leva di comando grazie alla quale i governanti agiscono sugli egoismi individuali per forzarli ad operare in vista dei fini collettivi. È una finzione, creata dall'immaginazione popolare, destituita di rigore scientifico, ma ricca di valore simbolico, che affonda le radici nella fede più che nella ragione, trae il carattere sacro esclusivamente dalla sua utilità sociale, e muore quando cessa di essere utile per diventare dannosa. Il mito non basta certo da solo a mantenere la coesione sociale: ma esso rende l'obbedienza facile e automatica, riduce l'uso della forza, crea l'autorità, fa la legittimità, trasforma il potere di fatto in potere di diritto. Ecco perchè tutta l'ambizione dei conquistatori e dittatori è di ottenere l'investitura del mito dominante: Napoleone I si fa consacrare dal Papa per ottenere l'adesione

del mito cristiano; Napoleone III, dopo il colpo di Stato, si fa legalizzare dal plebiscito per mettersi in regola col mito democratico, e così via. Divenuto leva di comando sugli spiriti, un mito — sia pure riconosciuto assurdo e immorale — diventa intollerante. L'intolleranza è conseguenza fatale della funzione politica del mito: tostochè questa gli sfugge, esso ridiventa tollerante. Valga ad esempio il mito della salvezza dell'anima ottenuta per mezzo del Cristianesimo, mito ridivenuto tollerante da intollerantissimo che era dopo che prevalse l'idea che la salvezza dell'anima è un affare privato non interessante la vita del gruppo sociale.

Perchè il mito ufficiale abbia il consenso e crei l'autorità deve essere sentito non come finzione utile, ma come verità assoluta, vittoriosamente dimostrabile. Ogni regime procede a questa dimostrazione con i mezzi che sono a sua disposizione: l'antichità pagana adducendo oracoli e miracoli; il medioevo, i miracoli e i Libri Santi; l'età moderna, i postulati della Ragione. Sentito come vero, il mito appare subito come immutabile. Conseguenza fatale, se pure necessaria: perchè le società continuamente si modificano, e viene un tempo in cui il mito non

corrisponde più ai bisogni del corpo sociale che è nato a servire. Alla necessità di correggerlo si oppone allora il sentimento che si ha della sua immutabilità. Irrigiditosi, il mito conferisce l'immutabilità all'istituzione sociale, e questa, a sua volta, presta al mito la forza del braccio secolare contro i suoi contradditori. Scoppiano allora le crisi sociali.

La linea di sviluppo dei miti può essere tracciata all'ingrosso così: all'origine, il mito appare agli uomini seri come una superstizione o un'utopia, ma ben presto esso conquista per sè le persone di testa calda, i giovani, i falliti, gli spostati, i disoccupati. Allora la superstizione, l'utopia diventa movimento sociale. Tutto ciò che è nelle masse di aspirazioni insoddisfatte, di interessi non appagati si polarizza verso il mito nascente come la limatura di ferro verso il magnete. In nome del mito antico, le persone serie lo condannano, lo perseguitano, e talvolta riescono a neutralizzarlo, più raramente a ucciderlo, ma più spesso non ci riescono. Se il mito nuovo riesce a prevalere, a realizzare una nuova coscienza collettiva, il corpo sociale prende una forza e un vigore inattesi. Sono le epoche delle grandi sintesi so-

ciali : la dittatura di Pericle, l'Impero degli Antonini, il Papato d'Innocenzo III, la monarchia di Luigi XIV, l'Era vittoriana. Ma l'equilibrio tra il mito e le altre forze sociali è instabile: dopo il trionfo, viene la decadenza del mito, il giorno in cui lo scarto tra l'abuso che si fa del mito vincitore e l'idea che le folle se ne fanno è così grande che il divorzio appare agli occhi meno prevenuti. Allora comincia la critica, prima degli abusi in nome del mito stesso, cui, irrigidendosi la resistenza dei detentori ufficiali del mito, segue la critica del mito in forza di un nuovo mito. L'unità del gruppo sociale si rompe, i miti vecchio e nuovo entrano in lotta, tutti prendono partito, e l'eterna vicenda ricomincia. Si avanza allora la critica, la quale esamina il mito, che fu nuovo e ora è vecchio, al lume della ragione, lo trova inconsistente e gratuito, dimostra che si può benissimo vivere senza, dissocia il mito dalle istituzioni, ne fa un affare privato, e ne prepara così la morte e la sostituzione da parte del nuovo mito. Nel corso dei venticinque secoli di cui la nostra civiltà ha serbato il ricordo, ben sette volte l'umanità ha bruciato i suoi idoli e ne ha adottato dei nuovi, e il ritmo si va accelerando. La Città,

l'Impero, il Cristianesimo, la Feudalità, il Papato, la Monarchia assoluta, la Nazione sono stati a volta a volta i miti dominanti. All'enumerazione dei miti su riportata io aggiungerei due nuovi miti: la Classe e la Produzione. Il gran dramma della crisi mondiale del dopoguerra viene appunto dalla resistenza accanita del mito Nazione contro il mito Produzione (che esigerebbe la massima unificazione del mondo) e contro il mito Classe (che predicando la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione va contro gl'interessi delle classi abbienti e colte che inventarono il mito Nazione). Delaisi riconosce che il mito politico deve necessariamente pretendere all'assolutezza, deve apparire a sè stesso eterno e immortale; e pure, egli, a combattere l'imperversante Nazionalismo, pretende combattere la fede nell'assolutezza e nell'eternità del mito e inculcare la persuasione della sua relatività. Egli vuole, insieme, mantenere la fede nel mito e distruggere la fede nell'assolutezza del suo oggetto. La sua posizione è, così, singolarmente simile a quella dei modernisti che, senza negare la fede religiosa, vogliono dimostrare la natura mitica degli oggetti di essa.

Esempi tutti della situazione singolarissima in cui si trova l'uomo moderno: che, da una parte, è bruciato dalla sete di azione; dall'altra, ha coscienza acutissima della relatività di tutte le fedi e di tutti gli ideali. Punto cruciale da cui non si esce nè predicando un impossibile ritorno a vecchi assoluti cui nessuno più crede, nè predicando lo scetticismo e la fuga dalla vita, ma inculcando all'uomo moderno di affidarsi intrepidamente al suo *genio etico*, così come, cadute tutte le rettoriche e le precettistiche, l'artista si affida al suo *genio estetico*. Amare la Vita, marciare nel senso della Vita che si rinnova si estende ascende, favorirla e promuoverla: è questa la bussola che, nell'assenza di ogni strada bella e tracciata, può sola guidare l'uomo moderno nel labirinto del mondo e permettergli di aprirsi volta per volta la sua strada, d'inventare volta per volta le sue soluzioni senza legarsi definitivamente a nessuna di esse.

(1) Cfr. *La visione greca della vita*, 2ª edizione.
(2) Cfr. *Homo Faber*.

XXIV.

HENRI DE MONTHERLANT O L'ATTIVISMO PESSIMISTA

Henri de Montherlant è noto in Italia soprattutto come il poeta dello sport contemporaneo nelle sue più varie forme. Si sa che egli ha cantato in metri luminosi solenni musicali la gioia del movimento ritmico e della gara atletica. E poichè lo sport è l'officina ove si plasmano i bei corpi muscolosi e armonici, niente di più naturale che Montherlant, Pindaro novello, abbia cantato la carne luminosa e ritmica degli atleti maschi e femmine, e li abbia atteggiati in pose plastiche, delizia dello sguardo.

Se anche la celebrazione dello sport propriamente detto non occupa che una parte soltanto dell'opera di Montherlant, pure, ove si dia alla parola sport il senso più generale e più filosofico che altrove gli abbiamo dato, di azione fatta per sè stessa e non per un risultato (1), non è dubbio che lo sport sia la categoria dominante della sua visione del mondo e della vita. Agire

per agire, per l'esaltazione e l'ebbrezza di vita che genera la nuda azione, e non perchè si dia il menomo peso all'oggetto dell'azione, al fine che essa si propone di conseguire, alla idea in nome della quale essa si dispiega: « vivere la vita come se ci si credesse » (*Le Relève du Matin*) ma senza crederci veramente: ecco l'imperativo categorico dell'uomo moderno secondo Montherlant. Tutti gli eroi di Montherlant possono dire di sè quel che di sè dice Albano del *Songe*: « io mi esaurisco per cose che in fondo non desidero »... « Io ignoro l'utilità del mio sacrificio e nel fondo credo che mi sacrifico a qualche cosa che non è nulla, che è una di quelle nuvole che io odio. Credendo il mio sacrificio inutile, e forse insensato, senza testimone, senza desiderio, rinunziando alla vita e al caro odore degli esseri io mi precipito nell'indifferenza dell'avvenire per la sola fierezza di essere stato così libero ». « Non potendo avere la fede, e nondimeno non potendo fare a meno di grandezza, sogniamo ciò che potrebbe essere morire volontariamente per una causa a cui non credessimo » (*La mort de Peregrinos*). E poichè agire è sacrificare tutti gl'infiniti possibili meno quello pel quale si opta,

nulla vieta all'anima assetata di totalità di soddisfare la sua sete realizzando volta a volta ciascun possibile e il possibile opposto, e giungere alla totalità per la via dell'*alternanza* visto che non ci si può arrivare per quella della *sintesi* simultanea e onnicomprensiva.

Renanismo, barresismo, sintesi dei due bisogni antinomici che ha ogni grande spirito: « sdegnare (è naturale, perché è grande), conservarsi (è traboccare, e quale grandezza non ha un eccesso di fierezza in sé?) ». Ma, a differenza di quello di Barrès, è questo di Montherlant un barresismo che prende sul serio sè stesso, e che si precipita sino al fondo ultimo di ciascuno dei possibili che volta per volta chiama nell'essere per spremerne e succhiarne tutta la vita che vi si contiene. Spremuto, succhiato, si butta via per passare al possibile contrario ed opposto. Vivere è possedere; possedere è consumare, distruggere, incenerire, per rinascere vergine e nuovo, arricchito della vita che si è assorbita. La religione di cui quest'anima più si compiace è quella di Mitra, della quale il rito centrale è il sacrificio del Toro: mettere a morte il dio per partecipare della sua vita divina e appropriarsela. La Vita — questa è la

legge profonda ed essenziale di essa — non è veramente Vita che in quanto si supera e si trascende pascendosi di sè stessa. L'immortalità non si conquista che attraverso la morte. Alla luce di questa intuizione le corride dei tori assurgono alla maestà di un rito sacro. L'eroe dei *Bestiaires,* Alban, mette a morte il toro con lo stesso animo con cui il sacerdote del taurobolio infligge il colpo mortale al toro sacro di Mitra: è dominando la Natura (e uccidere non è forse la forma più perfetta del possesso e del dominio?) che l'uomo l'ama veramente e, insieme, la trascende e si realizza come essere soprannaturale, come Spirito divino. Nella carne sanguinante dell'animale trucidato l'uomo celebra la comunione con la divinità. La crudeltà e l'amore, il sangue e lo sperma fanno tutt'uno, e Albano vibra la spada sull'avversario cornuto con lo stesso animo con cui nel mito pagano il dio o la dea in delirio si congiungeva alla carne della bestia diletta. Fusione di paganesimo e di cristianesimo, paganesimo che del cristianesimo ritiene il gusto e la voluttà del sacrificio e della morte come di ciò che solo fa della Natura una Sopranatura e solo dà senso e sapore alla vita. Mu-

sica che D'Annunzio da trent'anni suona in Italia (2).

Soltanto, simile atteggiamento di fronte al mondo e alla vita costituisce una posizione di equilibrio singolarmente instabile e destinato presto o tardi a rompersi inevitabilmente. E questo è avvenuto con il libro di Montherlant *Aux fontaines du désir* (Paris, Grasset 1927).

Agire soltanto per agire è possibile solo a patto che l'uomo che così agisce non si senta profondamente impegnato dalla meta verso cui si muove, si tenga verso di essa in uno stato di almeno relativa indifferenza sentimentale. L'azione diventa allora sport, gioco, avventura che in sè stessa, nella mobilità e fluidità del suo movimento, trova la sua ricompensa. Ma guai a chi non riesce a trovare questa ricompensa nella leggerezza stessa dell'azione disinteressata e vuota di oggetto! Guai a chi, toccata la meta, nell'atto di mettersi a correre dietro un'altra meta, non senta nel passaggio stesso dall'una all'altra la gioia della vita che perennemente si rinnova, ma solo la monotona ripetizione di un gioco che per variare di posta rimane, in fondo, sempre lo stesso: gioco che

non fu mai, nemmeno per un momento, preso sul serio! Egli è condannato a un'infelicità profonda e senza rimedio. Di tutta la sua azione non gli rimane nell'animo che un senso d'immenso vuoto e di perfetta inutilità: agire appare allora un agitarsi nel nulla. L'anima che ha voluto abbracciare tutto in conclusione non stringe niente. Totalismo = nullismo.

Crisi spirituale di cui *Aux fontaines du désir* ha espresso con formule nervose e lapidarie la sostanza profonda: « Non v'è bel paesaggio, non v'è bella creatura, che non mi renda doppiamente infelice: della tristezza che ho a non averla e d'immaginare la tristezza che avrei avendola. Né con te né senza di te posso vivere! Il grido del poeta latino durerà quanto l'uomo! ». « Tutto ciò che è raggiunto è distrutto! ». Egli fugge tutti i luoghi dove la felicità gli sorride con le più amabili promesse. Egli vola dove le possibilità di felicità (e quindi, una volta raggiuntala, di tristezza) sono minori. Egli giunge a invidiare il povero, il malato, il prigioniero che, almeno, possono accusare le cose della loro infelicità: colui che ha raggiunto la meta e non è felice non ha nemmeno questa consolazione. « Le prigioni e gli

ospedali sono gonfi di speranza, radiosi di avvenire, perché il male vi è guaribile, e lo sa ». Si è oggi un po' tutti come quei tiranni dell'antichità che l'estensione della loro onnipotenza rendeva completamente pazzi, come quelle bestie feroci che uccidono la preda ma non la mangiano. Rivolgersi a Dio? « Se lo possedessi, ne avrei subito abbastanza di lui. E dove mettere in quel momento la mia speranza se non per forza in tutto ciò che non è lui? No, per quanto poco rappresenti di speranza, non guastiamo Dio ». Che fare? Montherlant dice: vivere il mondo come una meravigliosa *féerie*, e, poiché per non diventare insipida, la *féerie* bisogna di tanto in tanto interromperla, fingere di prendere sul serio qualcosa. « Vivano i nostri sensi! Essi non ingannano ». Ma non è gabellare per guarigione la malattia stessa di cui si soffre?

La morale dell'attività per l'attività, per paradossale ma logica conseguenza, si converte nel contrario di sè stessa. « Potendo prendere, non prendere è l'atto essenzialmente virile. Il disdegno è più nobile del desiderio ». Niente vale la pena, né la meta né il viaggio, ché l'inutilità della meta rende inutile anche il viaggio.

Viaggiatori inseguiti alle calcagna. Stato di spirito nettamente romantico, ma che, a differenza del romanticismo di un secolo fa, trova che tutto questo tormento di spirito non merita che un colpo di piede nel didietro. L'azione per l'azione è lo sport, e lo sport, lo dice il nome stesso, è diporto, è svago, è gioco. E non ci si può in definitiva appassionare a un gioco come a una cosa seria. Nè, d'altra parte, si può giocar sempre. Donde, vuoto, spleen e noia. Tutta questa civiltà dello sport e dell'eroismo sportivo, così gioconda e giovanile d'apparenza, metterà capo — già se ne notano i segni premonitori nei paesi dove lo sport è praticato da più tempo che da noi, in America ad esempio — a una formidabile crisi di noia e di disperazione.

(1) Sul concetto di Sport, cfr. *Homo Faber*, cap. XXII.

(2) Cfr. *Studi sul teatro contemporaneo*, 3ª edizione, capitolo IV.

XXV.

JULIEN BENDA O IL CHIERICO DELLA TRASCENDENZA CONTRO I CHIERICI DELL' IMMANENZA

1.

La trahison des clercs di Julien Benda (Paris, « Nouvelle Revue Française », 1928) è il libro più importante, per successo di pubblico e per le discussioni da esso suscitate, che abbia visto la luce in Francia nel dopoguerra. Dopo *Belphégor* esso mi sembra il libro più caratteristico di Julien Benda, quello al quale, come a *Belphégor*, più durevolmente sarà legato il nome di questo interessante scrittore, filosofo modernissimo se mai ce ne furono.

Nei libri che precedono *La trahison des clercs* il bel mondo, la donna, l'amore formano il centro vivo dell'interessamento di Benda, i tre enigmi che imperiosamente da lui reclamano soluzione. La sua insistenza a tornarvi sopra ha dell'idea fissa, della ossessione mono-

maniaca. Le sue meditazioni sono nate in un clima mondano ed erotico. Nelle sue pagine, anche quando non ne parla, la donna, concepita come un essere tutto emozioni e sensi, è onnipresente. Ma dalla irresistibile attrazione della carne Benda si difende rifugiandosi in un clima di estrema astrazione, d'intellettualità quintessenziata, in un cielo senza tempo e senza moto, ove regnano in eterno silenzio le idee pure, ove tutto è ordine e bellezza intellettuale, ove tacciono le passioni, ove la deduzione geometrica impera sovrana. Dall'alto di quel mondo intelligibile egli guarda al basso mondo sublunare, ove tutto è tempo e moto e divenire, nascere e morire, sorgere e scomparire, ebbrezza e frenesia della carne, orgia delle passioni e dei desideri. Di lassù la terra gli appare quel che a un platonico la materia: un tenebroso mare in tempesta nelle cui onde il filosofo non deve avventurarsi.

In questa lotta perpetuamente rinascente tra carne e spirito, tra terra e cielo, tra senso e astrazione, è tutto Julien Benda. Nel suo aborrimento dalla terra e dal senso egli balza al polo opposto dello spirito puro, dell'astrazione assoluta. Tutto ciò che è vita empirica

gli sembra da condannare e da fuggire. Solo il *philosophari* (e non il *philosophari* su quello che è oggi l'oggetto prediletto della filosofia, la vita sociale politica morale, ma il *philosophari* sui grandi problemi tradizionali della Metafisica, lo Spazio il Tempo il Numero il Moto l'Eterno l'Infinito) è per lui veramente vivere. Tra l'Infinito e il Finito, tra l'Eterno e il Temporale, tra l'Assoluto e il Relativo, tra il Necessario e il Contingente egli non ammette contatto di sorta. Egli bandisce la sterilità dell'Infinito, la solitudine dell'Assoluto, flagella la prostituzione del Divino all'Umano.

Ma — e perciò è Julien Benda — dall'alto del suo lucido cielo metafisico egli non sa guardare che alla terra e alle creature, al bel mondo alla donna all'amore. Ha un bel maledirli: non s'appassiona veramente che a loro. Di qui il suo odio contro il sentimento e la passione e contro la donna, colpevole prima e vera della caduta dello spirito; di qui il suo misoginismo feroce, quasi alibi alla sua impotenza creativa in metafisica; di qui l'ironia sprezzante, l'alterigia dolorosa con cui parla di quegli oggetti prediletti della sua indagine di filosofo. Il suo viso non si distende mai nella dolcezza della

pietà o nella giocondità del riso. Rimane altero e severo, anche quando il labbro si piega a una galanteria o a un *bon mot* da salotto. C'è dell'insulto nella sua ironia. Nel suo stile il gergo metafisico, al contatto della carne in fuoco, si accende anch'esso di strani ardori, e freme e palpita e si torce come se fosse di carne esso pure. Sotto la lucida superficie dei suoi periodi brevi e vibrati si sente un palpitare furioso, un ansare ardente, un fluire scottante e cieco di vita. Il termine astratto, metafisico non rimane esteriore alla realtà umana e sovrapposto ad essa. È questa stessa realtà tutta bruciante di passione, immediatamente trasportata nel piano dell'universale e dell'astrazione. Fermo, severo, interiormente scandito da ritmi musicali che obbediscono alle leggi di una severa armonia, lo stile raffrena, e perciò stesso accresce, sino alla furia, sino al parossismo talvolta, l'ardore interiore. Benda può bene far suo il motto di Nietzsche: « l'apollineo è il vero erotico ».

Nessuna meraviglia se, esprimendo una forma di vita che è di fuga dal mondo con l'animo pieno del mondo, l'opera di Benda sia stata finora essenzialmente negativa. Egli non ha

scritto che per negare. Per negare la carne, l'amore, la donna, la società contemporanea, il pensiero contemporaneo, Bergson, nel quale filosofo tutto ciò che egli odia nel mondo contemporaneo gli sembra trovare la sua più netta e ferma espressione. Egli è l'anti-Bergson.

Belphégor (Paris, Emile-Paul) è un'analisi dell'estetica della società contemporanea francese, quale si è venuta formando dal 1890 in poi. In questo libro d'implacabile lucidità, in cui l'odio gli aguzza la vista, egli analizza con precisione stupenda, con profondità e potenza di articolazione logica senza pari, le caratteristiche essenziali dell'anima francese (e non solo francese) moderna: il suo senso della Vita come dinamismo eterno; la sua esigenza che l'arte si fonda e confonda con la vita così sentita, divenga emozione, sentimento, passione, vita immediata essa stessa; il suo odio dell'intelligenza, del generale, del tipico, delle distinzioni e articolazioni nette; la sua volontà di aderire a ciò che nella vita è indistinzione, fluidità, mobilità; la sua religione dell'istinto, dell'azione, della tendenza; la sua sensibilità tutta amorfa musicale antiplastica; il suo odio di ogni legge; la sua volontà di contingenza;

il suo soggettivismo; il suo autobiografismo; il suo femminilismo; il suo odio di tutto ciò che è ordine e costruzione; il suo amore dell'io profondo e incomunicabile; il suo tono montato, vibrante, sotto pressione; il suo perpetuo panlirismo. Estetica creata da donne, ad uso esclusivo, o quasi, di donne, che ha invaso ormai non solo la letteratura, ma la critica, la filosofia, la scienza, e di cui il massimo rappresentante è Bergson, la gran bestia nera di Benda, che contro di lui ha scagliato due *pamphlets* lucidi e avvelenati (*Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*; *Sur le succès du Bergsonisme*, Paris, « Mercure de France »).

Questa visione della vita Benda espone anche nei suoi dialoghi (di cui il più importante è il *Dialogue d'Eleuthère*, Paris, Emile-Paul) e romanzi. Si è contestato loro il diritto di chiamarsi romanzi: tutt'al più, si è concesso, sono racconti filosofici. In realtà, sono considerazioni sull'amore, sulla donna, sul mondo, ma l'idea è rituffata nell'ambiente e nel clima dal quale è nata. A sua volta, ambiente vita personaggi non ci sono che in quanto servono a dar veste e carne all'idea. Tanto e non più.

Ricchi di analisi lucidissime, di un'acuità morbosa, i romanzi di Benda sono poverissimi di eventi. I loro temi sono semplici, generali, classici, ridotti all'essenziale, nudi di accessori. Lo scrittore balza dal concreto all'astratto, dall'astratto ridiscende al concreto, in una vicenda incessante. Motti, citazioni, ritornano come motivi orchestrali.

Il più celebre di essi è *L'ordination* (Paris, Emile-Paul), composto di due parti, còme un dittico antitetico: nella prima, Felice, vincendo la pietà morbosa che gl'ispira, abbandona la sua amante per darsi tutto alla vita dello spirito; nella seconda, Felice, che per mettersi al riparo dalle passioni si era ammogliato, in presenza della sua bimba malata si sente invadere dal più doloroso amore paterno, resiste a questo amore, lo trova odioso ripugnante meschino animalesco, poi finisce per cedervi e per abdicare alla vita del pensiero. In nessun libro come in questo il dualismo di Benda è così esasperato: di qua la carne, invasa da passioni parossistiche, aperta in una pietà morbosa a tutta la contingenza e a tutto il dolore del mondo, in una specie di frenetico masochismo spirituale, di là, le idee pure e immobili, lontane

dal mondo dalla vita dall'uomo; tra le due, l'abisso immane, risuonante del lamento disperato dell'uomo incapace di conciliare in sè quelle due vite antitetiche. Libro di netta ispirazione nietzschiana e anticristiana, *plaidoyer* implacabile contro la pietà e l'amore, marcati a fuoco come nemici del pensiero in cui è la vera vita. Mai come in questo libro quello che fu detto il romanticismo dell'intelligenza, quell'irrazionale amore della ragione, quella frenesia della misura per la misura, quel tumulto baccantico col quale lo spirito si avventa sull'Idea pura si diedero così libero corso.

Dopo di allora Benda ha versato un po' d'acqua nel suo vino. La guerra sembrava gli avesse mostrato la parte che la volontà e l'azione hanno nella vita dell'uomo, e che se tra spirito e carne c'è distinzione, non v'è antitesi. Il problema della donna e dell'amore lo occupava sempre. Ma egli sembrava inclinare a soluzioni visibilmente più temperate.

Nel romanzo *Les Amorandes* (Paris, Emile-Paul) Stefano trova la verità e la felicità nell'ossequio alla tradizione e alla legge, nel matrimonio, nella paternità ossia proprio in ciò che per Felice de *L'ordination* era la caduta

nella carne: Benda qui esaltava « l'amore secondo la legge, salutato dagli uomini in quanto sono divini, in quanto si riuniscono in città e osservano delle leggi ». Ne *La croix de roses* (Paris, Grasset) si esaltava la condizione di marito di fronte a quella di amante professionale, di don Giovanni. Ma anche qui il romanticismo acido e compresso di Benda si faceva luce segretamente: in *Les Amorandes* (come già ne *L'ordination*) delle due donne quella che vive davvero è l'amante e non la sposa; le pagine che descrivono le furie passionali di Stefano sono ben altrimenti vive e vere che non quelle che dipingono la sua calma vita nell'ordine e nella legge.

Anche in filosofia pura Benda aveva fatto molti passi addietro. Nelle *Lettres à Melisande* (Paris, Le Livre), egli aveva molto ceduto del suo antico intellettualismo: ammetteva che sui grandi problemi metafisici le soluzioni sono dettate dal sentimento e dalla credenza; che l'idea generale ha per origine il nostro bisogno di agire con sicurezza e con rapidità; che le categorie fondamentali dello spirito non hanno altro scopo che introdurre un po' di stabilità in un mondo instabile, derivano quindi dalle

necessità stesse della nostra esistenza, dalla nostra volontà di vivere e di dominare; che la ragione deforma, sì, la realtà, ma che in ciò appunto è la sua grandezza. Insomma, il vecchio intellettualista sembrava ormai essere ben poco lontano dal pragmatismo anglo-americano: l'unica differenza è che per lui l'espressione più alta della vita, l'azione più intensa, non è l'azione, è la ragione, il pensiero.

Così, a poco a poco Benda si andava accostando alla vita, andava conciliando azione e pensiero, spirito e carne in una sintesi superiore e umana. Si andava calmando ciò che vi era di parossistico e frenetico nel suo dualismo. La violenza andava cedendo alla calma, l'ironia sprezzante all'indulgenza benevola e sorridente. La sua opera si andava facendo più generosa, piena e umana. Dopo di aver tagliato, anch'egli ormai sembrava applicarsi a ricucire.

Con *La trahison des clercs* e *La fin de l'Eternel* (Paris, « Nouvelle Revue Française ») eccoci, di nuovo, in pieno dualismo.

2.

La trahison des clercs e *La fin de l'Eternel* che gli fa seguito analizzano le caratteristiche essenziali della mentalità morale, politica e filosofica dei nostri tempi. Per lucidità, profondità e vigore logico, questi due libri non la cedono in nulla a *Belphégor*.

Per *chierici*, al modo medioevale, Benda intende « tutti coloro l'attività dei quali, per essenza, non persegue fini pratici, ma che, domandando la loro gioia all'esercizio dell'arte o della scienza o della speculazione metafisica, breve al possesso di un bene non temporale, dicono in qualche modo: il mio regno non è di questo mondo ». I *laici* sono gli uomini la cui attività è tutta pratica, mossa dall'interesse o dalla passione, e si svolge tutta sul piano delle cose terrestri e temporali. Fino a una trentina d'anni fa, osserva Benda, i *chierici* o rimanevano affatto estranei alla vita pubblica, o, se se ne occupavano, era per predicare agli uomini qualche principio universale e astratto (umanità, giustizia, virtù) affatto opposto alle passioni del secolo. Essi non impedivano certo ai

laici di perseguire i loro interessi, di coltivare le passioni realistiche. Quello che impedivano loro era di averne la religione e di credersi grandi coltivandole.

Invece, dalla fine del secolo scorso in poi, sotto l'influsso della cultura tedesca e in genere della filosofia moderna, che tende sempre più alla negazione di ogni trascendenza e universalità, non solamente i *chierici* si sono dati a coltivare anch'essi, in quanto uomini, le passioni realistiche (odi di nazioni, di classe e simili), ma, cosa infinitamente più grave, si sono dati ad esaltarle come le sole passioni che sia bello e degno coltivare, come le sole nelle quali l'uomo attinge la pienezza della vita morale e spirituale, le hanno fornite di poderose armature dottrinarie e filosofiche (e perciò stesso ne hanno cresciuto a dismisura il furore e la forza), hanno sparso a piene mani il ridicolo e l'abbiezione su tutte le nozioni e i valori eterni trascendenti universali, superiori a ogni differenza di razza di nazione di classe, li hanno bollati a fuoco come astrazioni menzognere e fallaci. I beni spirituali, i valori disinteressati sono stati disprezzati. Le attività pratiche e interessate, le passioni che incatenano l'uomo

alla terra sono state santificate. La giustizia e l'umanità sono state irrise come parole senza senso: la Nazione, lo Stato, la Classe le hanno sostituite sugli altari. Si è insegnato ai popoli, alle classi, agl'individui a sentirsi non in ciò che li accomuna, ma in ciò che li distingue e li oppone. In economia, in politica, dovunque il realismo è stato esaltato e divinizzato. Nei secoli scorsi i *laici* agivano realisticamente, ma sapevano di agir male, di violare la morale. I *chierici* erano là che agitavano dinanzi ai loro occhi i precetti dello Stato o dell'Evangelo, inculcanti la pietà, la benevolenza, la carità universali. Perciò stesso le passioni laiche avevano un qualche freno. Oggi i *laici* agiscono realisticamente come prima, ma il *chierico* è lì a lodarli, ad esortarli a continuare, a dire loro che l'esercizio di quelle passioni è il solo modo con cui essi possono attuare la loro umanità. È questo il *tradimento dei chierici.*

Deve, dunque, il *chierico* governare il mondo, come voleva Platone? Mai più, risponde Benda. Il mondo, gli Stati non si possono reggere che con la morale dei *laici,* con la morale di Cesare. Ma è bene che ci sia qualcuno che venga a turbare i sonni al *laico,* a ricordargli

che ci sono valori che non sono di questo mondo, e che, mettendogli nell'animo un po' di rimorso e di preoccupazione, lo renda più dolce e umano. Nella via che il mondo moderno ha presa non ci è che uno sbocco possibile: la catastrofe totale della nostra civiltà, e forse di ogni civiltà, attraverso la guerra più micidiale che abbia mai visto la terra. Nel suo pessimismo Benda giunge sino a dire che, forse, la civiltà (intendendo per civiltà il culto e la pratica dei valori trascendenti universali spirituali disinteressati) non è che un effimero e fortunato accidente della specie umana, sorto per combinazione, e che nulla obbliga a credere eterno.

Ne *La trahison des clercs* la requisitoria era diretta contro Barrès, contro Péguy, contro Kipling, contro Maurras, contro D'Annunzio, colpevoli di esaltare le passioni nazionali, e perciò di tradire l'ufficio loro di *chierici*. E si poteva rispondere che quelli son poeti che prendono le loro teorie dove le trovano, e se ne servono ai loro fini poetici: per essi le teorie non hanno valore per sè, ma solo per lo stato d'animo poetico che vi sottogiace, per il sugo politico o artistico che ne volevano trarre, sono,

più che altro, uno strumento attraverso il quale tradurre le esigenze della loro sensibilità e attività. Ne *La fin de l'Eternel* la requisitoria, più implacabile che mai, non colpisce più i poeti e i politici che si sono serviti per gli scopi della loro attività poetica e pratica dei principi della cultura moderna: ma investe e fulmina i padri, gli artefici, i demiurghi di questa cultura: Fichte, Hegel, Comte, Marx, Nietzsche, Sorel, James, Bergson, siedono questa volta sul banco degl'imputati, e contro di loro tuona l'eloquenza di questo Fouquier-Tinville della filosofia. La posizione di Benda ci guadagna in nettezza e distinzione.

Tra il pratico e lo spirituale egli pone un invalicabile abisso. Tra politica e giustizia egli vede opposizione assoluta. Nessuna nazione, egli afferma, o almeno nessuna grande nazione, si stabilisce e si conserva come tale senza una serie di violazioni più o meno sfacciate della giustizia e dell'umanità. Si è forti solo in quanto si rinuncia ad essere giusti. La predicazione della giustizia, della verità, dell'umanità nuoce alla forza degl'imperi. Il regno di Cesare è fondato sul peccato, sulla negazione di Dio. Da ciò deriva che il *chierico*, in quanto consacra la

vita al culto dei valori spirituali, bontà giustizia umanità, non può avere riguardo agl'interessi della classe o della Nazione o dello Stato, non può darsi pensiero dei valori pratici, nè d'altra parte può illudersi che, predicando i valori spirituali, egli faccia opera di politico rafforzamento dello Stato o della Nazione. Egli fa, puramente e semplicemente, opera di civiltà. Insomma, nella mente di Benda, Stato Nazione Classe sono opere sataniche, frutti della carne e del peccato. È bene che il *chierico* con la sua predicazione umanizzi e addolcisca le umane belve e le renda pietose, ma guai se tutti fossero *chierici*! Al mondo non ci sarebbero più nè Stati nè Nazioni nè Classi. Il *chierico* traditore è colui che esalta e divinizza le passioni che rendon belve le belve. *Chierico* leale è colui che nella giungla delle belve si aggira predicando i valori spirituali e con la sua predicazione ottiene di raddolcire quelle fiere terrestri e carnali. E quali sono i valori la cui predicazione distingue il vero dal falso *chierico*, il *chierico* leale dal traditore? Sono la giustizia, la verità, la carità, valori immobili, fissi, eterni, sottratti al divenire, alle fluttuazioni, alla relatività della Storia, sempre va-

lidi, sempre veri. Figli, a loro volta, quei valori, di una Ragione universalmente uguale in tutti gli uomini ed eternamente uguale a sè stessa, superiore al reale e giudice di esso, la cui verità non ha bisogno di conferma empirica, trascendente la Storia, giustiziera della Storia.

3.

Ora, ove si faccia astrazione dal tono di recisa condanna che Benda assume nei riguardi della mentalità politica e morale contemporanea, nessuno che abbia sensibilità viva e attuale negherà che il ritratto è quanto mai simile al modello. Non c'è dubbio che la *forma mentis* rigidamente logica, militarescamente deduttiva di Benda lo porti a calcare la mano, a eliminare le sfumature e le ombre che pur non mancano nel quadro e ne attenuano la luce troppo cruda e violenta. Una cultura così contraddittoria e tormentata come la contemporanea non si fa rientrare senza qualche deformazione negli schemi dell'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza. Ma, ripeto, nell'essenziale il quadro è fedele e colto sul

vivo. I *chierici* di oggi sono davvero, se non come individui come corporazione, quali Benda li ha ritratti. Ma hanno essi veramente tradito, com'egli li accusa, la loro funzione di *chierici*? Sono essi veramente venuti meno alla loro missione spirituale? È qui il punto concesso o negato il quale il libro di Benda, considerato non come ritratto ma come requisitoria, sta o cade. Ora, e ciò starebbe purtroppo a dimostrare quell'indebolimento delle facoltà logiche di cui Benda accusa il nostro tempo, nessuno dei suoi tanti critici e obiettatori ha portato la discussione su questo punto, che è l'essenziale.

Poichè non si confuta Benda ricordandogli che in ogni tempo e luogo i *chierici* si mescolarono alla vita pubblica del loro tempo, presero parte alle lotte politiche e religiose: egli potrà sempre rispondere che quando il *chierico* nei secoli passati parteggiava per la patria o per la setta lo faceva perchè la sua patria o la sua setta erano o gli apparivano essere (a ragione o a torto, non importa) portatrici della verità universale e della giustizia pura, e che perciò non veniva meno alla sua missione di *chierico*. La domanda da fare a Benda è un'al-

tra: per esser *chierico* è necessario, è indispensabile credere all'esistenza di valori assoluti, trascendenti, universali? È *chierico* solo chi crede all'umanità, alla giustizia, alla verità, concepite sotto forma di universale, valido al difuori e al disopra di tutte le differenze di spazio e di tempo?

A questa domanda Benda non può non rispondere di sì, ed in effetti, soprattutto ne *La fin de l'Eternel*, ha risposto di sì. Per lui filosofare, pensare in generale è pensare al modo cartesiano, anzi platonico, anzi eleatico: è pensare sotto la categoria dell'eterno, dell'immobile, dell'universale astratto, sottratto al tempo, al cangiamento, al movimento; pensare Dio è pensarlo trascendente al mondo, eternamente uguale a sè stesso, chiuso nella sua perfezione, cui nulla può aggiungere il mondo, il cambiamento, il movimento. E poichè la mentalità moderna sta sotto la costellazione del divenire, pensa il mondo sotto la categoria della Mobilità, della Fluidità, della Relatività, non crede più ai vecchi concetti della Giustizia in sè, della Verità in sè, della Bontà in sè, è tutta la cultura, è tutta la filosofia, è tutta la mentalità contemporanea che da Ben-

da viene imputata di minare le fondamenta istesse della civiltà e di condurre il mondo all'estrema rovina. Ed egli le impone di ritornare alle fonti del vecchio razionalismo platonico che dominò nella storia del pensiero fino all'ultimo secolo, nella forma che assunse in Francia nei secoli XVII e XVIII. Ritorno a Malebranche, a Rousseau, agli Enciclopedisti! grida Benda. È un nuovo sintomo di quell'Europeismo e Universalismo pacifistico, che si capisce benissimo allignino in Francia, paese soddisfatto e arrivato, ma di cui si capisce egualmente bene che non ne vogliano sapere altri popoli non ancora arrivati e che si sentono sacrificati.

Ha ragione o ha torto Benda nella sua predicazione? Tanto val chiedere se ha ragione Descartes contro Hegel, Malebranche contro Marx, la filosofia del secolo XVIII contro quella dei secoli XIX e XX. Dimostrare che da una filosofia discende la glorificazione della guerra e che da un'altra discende quella della pace non è argomento sufficiente per dimostrare che questa è vera e che quella è falsa. Soprattutto poi perchè la storia inoppugnabilmente dimostra che tutte le teorie sono buone all'uomo per

ammazzare il suo prossimo: quella che vede Dio nel Tempo come quella che lo vede cristallizzato in una immobile eternità, quella che divinizza la Storia come quella che divinizza l'astratta immobile Ragione. Ha dimenticato Benda le terribili requisitorie di Taine (cui più volte egli riconosce la dignità di *chierico*) contro il razionalismo *XVIII^e siècle*, colpevole primo e massimo delle carneficine del Terrore e delle guerre della Rivoluzione? E che senso ha predicare un ritorno al culto delle essenze pure, delle idee immobili e trascendenti senza, in pari tempo, predicare un ritorno alla fede e al culto di un Dio immobile e trascendente in cui quelle idee hanno la loro sostanza e la loro base? Se Benda fosse veramente logico, egli non dovrebbe limitarsi a predicare il ritorno all'essenzialismo matematico di Descartes e Malebranche, dovrebbe predicare il ritorno al culto di quel Dio perfetto in cui Descartes e Malebranche stessi vedevano il fondamento e la sostanza delle loro essenze matematiche. Contro Bergson bandire il ritorno a San Tomaso, è logico; bandire il ritorno al razionalismo matematico cartesiano, puro e semplice, è illogico, è rimanere a mezza strada.

Ma noi non vediamo l'ebreo e democratico e libero pensatore Benda bandire il ritorno al Cattolicesimo del Medioevo. Qui è l'illogicità e la debolezza della sua posizione.

Ma io voglio fare a Benda la parte bella. Voglio concedergli che la predicazione della Ragione astratta e dei valori che ne discendono sia civilizzatrice, cioè, nel suo senso, pacificatrice. Come non si accorge egli che preferirla appunto perchè civilizzatrice, è cascare in quel pragmatismo di cui egli fa colpa alla quasi totalità dei pensatori contemporanei?

Chi vuole il corollario vuole anche il teorema. Chi vuole il frutto vuole anche l'albero e il fiore. Chi vuole un chiericato predicatore di astratti valori e di un'astratta Ragione superiore al Tempo e alla Storia, immobile e fissa, vuole anche una concezione del mondo nella quale tra il senso e la ragione, tra la carne e lo spirito, tra la materia e il pensiero, tra la terra e il cielo, tra l'esperienza e la ragione vaneggi un abisso assoluto, vuole un chiericato contemplativo, metafisico, ascetico, teologale, indifferente alla terra, ai suoi bisogni, ai suoi valori, alle sue lotte, alle sue tragedie. Questa concezione è quella che ha dominato la storia del

pensiero fino a un secolo fa. Ma la storia ha perciò forse meno grondato di lagrime e di sangue? Ora, è innegabile che, negando tutti quei dualismi, distogliendosi dal Trascendente e dall'aldilà e tutta volgendosi a dominare il mondo del senso e della materia, facendosi da metafisica tecnica e da ascetica e teologale sperimentale, la ragione ha creato le meraviglie dell'industria moderna, ha trasformato in meno di cento anni il mondo più che tutte le altre civiltà messe assieme, ha moltiplicato a dismisura i beni della terra, ha rialzato il livello di vita delle classi popolari, ha contribuito a fugare dal mondo miserie e mali che sembravano impossibili a sradicare. Certo, ha prodotto nuovi mali e nuove miserie, ma come fare il bilancio dei beni e dei mali? Come concludere all'attivo o al passivo? Come stabilire se un mondo in cui il *chierico* è ingegnere è da anteporsi o da posporsi a un mondo in cui il *chierico* è missionario? Un mondo in cui il chiericato, applicando la ragione non più a contemplare le essenze trascendenti ma a dominare e disciplinare le potenze della terra, esalti le passioni nazionali ma, insieme, faccia di una plebe un popolo, di un paese una patria, e au-

menti a dismisura la ricchezza pubblica, è migliore o peggiore di un mondo in cui il *chierico* faccia, sì, il predicatore di una morale trascendente, ma la miseria imperversi sovrana? Chi moralizza di più la vita, il chierico asceta o il chierico ingegnere? Il *chierico* asceta, risponde Benda. Ma un mondo in cui il *chierico* è asceta è un mondo in cui la ragione si volge al trascendente e rinuncia a plasmare la materia e a dominare la terra, è, dunque, un mondo in cui l'industria e il commercio sono tollerati e non esaltati, è un mondo condannato alla povertà. E la povertà non è meno generatrice di vizi e mali, di altri vizi e mali, che la ricchezza di cui ribocca un mondo commerciale e industriale nell'anima.

È più civile la civiltà della Ragione astratta o quella della Ragione sperimentale? Domande assurde. Le civiltà non sono comparabili fra di loro. Organismi ideali chiusi, ognuna genera da sè il suo bene e il suo male, la sua pace e la sua guerra, la sua salute e la sua malattia. E decidere a chi spetti la palma suppone l'uomo in possesso di una bilancia di precisione che, se c'è, è solo nell'aldilà, sul banco del tribunale divino.

Ma una civiltà che deifica le passioni della terra conduce alla guerra di tutti contro tutti! risponderà Benda. Ma in qualche modo una civiltà deve pure perire, poichè nessuna civiltà — la moderna come quelle passate — è eterna. Tutte, esaurito il loro principio interno, tramontano. « Ogni cosa nata è degna di andare a fondo » dice Goethe. E forse, o certo, la civiltà moderna pagherà con la minore lunghezza del suo ciclo la formidabile intensità di vita di cui tutta fiammeggia. Ma coloro che la fondarono, coloro che misero al mondo le idee di cui si alimenta, i padri spirituali della civiltà più dinamica che abbia mai visto la terra, la quale in meno di quattro secoli ha mutato radicalmente la faccia del globo, meritano che la filiale pietà li lavi dal rimprovero di tradimento, e li restituisca alla dignità che ben meritano di *chierici*, a loro modo, anche essi, come i *chierici* delle passate culture ascetiche e trascendenti, fondatori di Civiltà (1).

(1) Nell'*Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde* (Paris, N. R. F.) Benda si è deciso finalmente a formulare con tutta chiarezza il dualismo sottinteso nei suoi *pamphlets* filosofici. Dio è l'Infinito, l'Indeterminato. Tra esso e il determinato e finito, non c'è comune misura. Da

Dio al Mondo, non c'è passaggio logico. Se Mondo c'è, è perché a un certo momento esso ha *voluto* staccarsi da Dio, esistere e farsi parte per sé stesso. L'origine del Mondo è in una caduta da Dio, in un atto di rivolta contro Dio. Il Mondo è evoluto dall'inerte Materia all'Uomo, ma la sua evoluzione dall'indifferenziato al differenziato, dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indistinto al distinto non ha altro scopo che di agguerrirlo sempre più contro Dio, di garantirlo sempre meglio da ogni possibile ricaduta nel Nulla divino. Più il Mondo evolve e più si allontana da Dio. Se non che nell'Uomo, cioè nell'essere in cui il Mondo è giunto al massimo d'inimicizia contro Dio, si fa luce stranamente una volontà di rinuncia al mondo e alla vita e di ritorno e annegamento in Dio, volontà che minaccia la compattezza del Mondo e incrina la linea di difesa da lui eretta contro Dio. Volontà di ritorno a Dio ch'è inesplicabile come siasi introdotta nella dura compagine del Mondo, e che, forse, non è che un episodio in via di finire, come lo dimostra il fatto che coloro i quali di quella volontà erano i rappresentanti, cioè i *chierici*, hanno *tradito* e si sono volti a bandire i valori mondani.

Teosofia orientale e greca, Schopenhauer, evoluzionismo moderno, contingentismo: gl'ingredienti del romanzo filosofico di Benda si scorgono a occhio nudo, senza bisogno di analisi chimiche. Ma, in fondo, dal discorso di Benda una conclusione si cava: che sono *traditori* tutti i *chierici* che non bandiscono una morale di assoluta rinuncia ascetica al mondo e ai suoi valori. Alla stregua di questa filosofia sono *traditori* tutti i *chierici* che han bandito l'Energia, la Potenza, la Storia, la Nazione, la Classe, insomma tutti gl'idoli del mondo moderno. Ma non meno *traditori* furono i *chierici* che nelle passate generazioni bandivano il culto della Ragione, del Diritto, della Giustizia, della Libertà, di tutti gli idoli cari a Benda e di cui egli piange la morte. Poiché dal punto di vista di Dio-Infinito, di Dio-Nulla, niente di ciò ch'è umano, la Patria non meno della Giustizia, il Diritto non meno della Classe, vale un attimo d'attenzione, un sospiro

del cuore. Il mistico integrale si disinteressa del tutto della storia e dei suoi valori, ombre di sogni, indegne di ritenere lo spirito. Egli non bandirà valori che armano l'uomo contro l'uomo, ma nemmeno darà pregio assoluto a valori che non sono l'unico valore su cui si appunti lo sguardo suo: il Dio infinito. Nulla di più lontano dall'atteggiamento di un mistico integrale che la volontà di migliorare e riformare il mondo: in quanto distaccato da Dio, il mondo è posto nel maligno, e non si migliora. Volerlo cambiare conduce quasi sempre a peggiorarlo. Il vero mistico non fa nulla per provocare o prolungare la guerra. Ma che a questo mondo ci sia la guerra non è cosa che lo meravigli. Volere il mondo e non volere la guerra è per lui volere il circolo quadrato, il ferrolegno. Ma Benda è troppo spaventato d'una ripetizione della guerra 1914, tiene troppo alla pace, è troppo razionalista e democratico, troppo repubblicano della Terza Repubblica per essere vero mistico. In fondo, è anche lui un... chierico traditore.

XXVI.

PAOLO CELESIA
O LA VISIONE SACRIFICALE DEL MONDO

Vi è stato da noi un naturalista, perfettamente padrone della tecnica di laboratorio, ottimo conoscitore della più recente letteratura scientifica, che ha sentito la miseria della filosofia materialistica di cui si contenta il comun gregge degli scienziati, e ha cercato di superarla inquadrando le sue conoscenze scientifiche in una visione spiritualista della vita e del mondo. Di questo valente biologo, Paolo Celesia, morto ancora giovane, si vengono ora pubblicando, in una serie di grossi volumi, le opere scientifiche e filosofiche, che egli, arso da una febbre di lavoro che non gli dié tregua, abbozzò e non si curò da vivo di pubblicare. I naturalisti di professione giudicheranno quanto siavi di originale nelle soluzioni che egli proponeva ai problemi della biologia contemporanea. Qui brevemente accenneremo alla generale visione del mondo e della vita

in cui Celesia tentò di conciliare scienza e filosofia, e che ha la sua esposizione migliore nel libro intitolato *Dalla Natura a Dio attraverso il sacrificio* (Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926).

Con uno sforzo di pensiero personale e poderoso, tanto più mirabile nei primi anni del secolo, in un tempo in cui, tra naturalisti soprattutto, di Rosmini Gioberti Lamennais non viveva più che il nudo nome, il giovane biologo superò le posizioni della filosofia determinista e materialista della fine del secolo e ritrovò il filone della tradizione cristiana, che egli, con gagliardo slancio, tentò di fondere in armonia con la scienza positiva, sulla traccia dei filosofi su nominati.

Al disotto del regno delle cause e degli effetti la natura gli apparve il regno dei fini e dei mezzi, una vivente teleologia, campo e dominio di una trascendente Provvidenza che tutto ha disposto in vista del meglio. Una legge sovrana domina la Natura e l'Umanità: la legge del Bene, che è Amore e Sacrificio. Niente è per sé nella natura. Tutto è per altro: l'individuo è per la specie, la specie inferiore per quella superiore, questa per quella

che è ancora più in alto, e così su su fino a Dio. Prodigioso cammino ascensionale che si compie in forza di un'unica legge, la legge del sacrificio della parte al tutto e dell'inferiore al superiore. Sacrificio inconsapevole e involontario nelle forme subumane di vita (ove si opera per le vie indicate dalla teoria della selezione naturale), semivolontario e semiconsapevole nelle forme più alte di animalità, pienamente volontario e conscio di sé nell'uomo. Al sommo della piramide vertiginosa, Dio, il Creatore, che in uno slancio di sacrificio, in una suprema effusione d'amore, immola sé alla creatura, e, nel rito eucaristico, ripete ogni giorno nell'infinito dello spazio e del tempo il dono misterioso e incomparabile. Il dolore è perciò la legge della natura, ma il dolore è qui l'altra faccia dell'Amore: bagnato dalla luce dello spirito, più in alto si sale nella gerarchia degli esseri, e più esso cresce d'intensità, più cresce insieme di luce. La natura è un vivente mistero, che solo nel Sacrificio divino riceve la sua soluzione definitiva. Le sue leggi sono una prefigurazione, un simbolo, di questa legge unica e suprema. E più si ascende, più il simbolo diventa tra-

sparente, più il velo diventa diafano « quasi un passare da simbolo muto a balbettamento di parola e infine a vera parola parlata », finché nel Sacrificio divino la verità appare intera e senza veli.

Concezione grandiosa, che Celesia tenta di dimostrare — ed è qui la sua vera originalità — mantenendosi su un terreno strettamente scientifico, mostrando come la Natura sia un caos disperato e senza senso ove non si veda nel Sacrificio divino la parola dell'enigma. In fondo, Celesia a me sembra un giobertiano, che, sulle orme del grande filosofo di Torino, di cui egli ritrovò e riscoprì per suo conto la *Protologia* in un tempo in cui non la leggeva più nessuno, vede nella natura un immenso moto di ritorno dell'esistente all'Ente, uno slancio d'amore pel quale attraverso il dolore la fatica e la morte il molteplice, disseminato nel tempo e nello spazio, si riconduce in seno all'Uno. La originalità di Celesia è di avere cercato di dimostrare questa vecchia tesi, che è nel fondo di tutte le mistiche, mantenendosi rigorosamente sul terreno della biologia positiva contemporanea. Egli non si abbandona mai a mistici voli, il

suo procedere rimane sempre dimostrativo e analitico, ma sotto gli avvolgimenti lunghi e minuti delle discussioni vigilate da uno spirito critico acutissimo e squisito si sente la vampa di un mistico inestinguibile ardore. Naturalmente, la dimostrazione non gli è riuscita, e non gli poteva riuscire, e sarebbe facile ai tanti esempi addotti da Celesia contrapporne altri, non meno numerosi e calzanti, in cui la Natura sembra ubbidire a una legge di egoismo e di crudeltà. L'assunto di Celesia, in fondo, era contraddittorio: il Sacrificio in tanto è tale in quanto è libertà, e farne una legge del mondo è, per l'appunto, negarlo come libertà.

Ma non erano intuizioni, le sue, a cui Celesia, deposta la penna, non pensasse più. Il giovane naturalista-filosofo visse veramente la sua filosofia. Posto dalla fortuna in condizione di godere, sol che avesse voluto, di tutti i beni della vita, egli consumò la giovinezza in una furia di studio che gli rovinò la salute, leggendo e scrivendo per sé e non per altri, senza nulla pubblicare, sdegnoso della fama, fuggendo asceticamente i più innocenti e legittimi piaceri mondani. La legge del Sacrificio,

da cui vedeva retta tutta la Natura, dominava la sua esperienza interiore; egli anelava ad obbedirle, e si protendeva tutto alla chiamata che attendeva dall'alto in una ebbrezza dolorosa di mistica dissoluzione, più dolce di ogni voluttà. E quando la chiamata tanto attesa finalmente venne, egli dové salutarla con la gioia di chi, dopo averla penosamente cercata tra i veli dei simboli e delle prefigurazioni, si appresta finalmente a vedere la Verità in tutta la sua luce, faccia a faccia.

XXVII.

ERNESTO BUONAIUTI O IL MISTICISMO DELLA VITA ASSOCIATA

Ernesto Buonaiuti è essenzialmente un *mistico.* Ma il misticismo si polarizza fra due atteggiamenti profondamente diversi. V'è un *misticismo solitario,* che rifugge da contatti col mondo e con gli uomini, e celebra nel raccoglimento dello spirito individuale il connubio col divino. E v'è un *misticismo associato,* che trova il divino unicamente nella partecipazione fraterna alle rivelazioni della grazia soprannaturale. Il detto sublime attribuito a Gesù: « Hai visto il fratel tuo: hai visto il tuo Signore », potrebbe essere il suo motto. Il misticismo di Buonaiuti è di questa seconda specie. Ed è qui la chiave dei rivolgimenti in apparenza labirintici e contraddittori di questo spirito tormentato. Nel corso della sua storia interiore Buonaiuti cambierà di maestri e di filosofia, passerà da un polo all'altro del globo intellettuale, accetterà di contraddirsi in ap-

parenza, ma sempre e unicamente per salvare l'esperienza di misticismo associato che è al fondo della sua natura. Questa sola importa, per lui. Il resto non conta.

Ernesto Buonaiuti fu spinto da irresistibile vocazione ad entrare nelle file della Chiesa. Educato nella filosofia e teologia dei seminari, venne a contatto con la cultura moderna, nella doppia forma della critica neotestamentaria e della filosofia irrazionalistica contemporanea. Da questo bagno di modernità egli uscì persuaso che l'edificio dottrinale del Cattolicesimo, quale si è venuto fissando dal Concilio di Trento in poi, se fu espressione adeguata della esperienza religiosa cattolica del secolo XVI e seguenti, non può più adeguatamente esprimere la esperienza religiosa del tempo nostro. I dommi non hanno valore in sé, non sono se non la traduzione intellettuale della vita religiosa del credente. Il loro valore è tutto pragmatico e simbolico. Validi finché traducono ed esprimono senza falsificarla la vita religiosa del credente, cessano di aver valore quando, invece di esaltarla, la falsificano e comprimono, e allora bisogna sostituirli con altri. In filosofia, Buonaiuti aderiva così alla

filosofia dell'azione di Blondel e al pragmatismo di James, e accettava la teoria evolutiva dei dogmi di Newmann.

Contemporaneamente, egli sosteneva la necessità di applicare ai libri del Vecchio e Nuovo Testamento i metodi della critica storica moderna, senza riserve e in tutta lealtà. E al lume della critica moderna le origini del Cristianesimo gli apparivano sotto un aspetto assai diverso da quello ortodosso: in Gesù egli vedeva, più che un maestro di dogmi, l'iniziatore di un immenso movimento di speranza religiosa nella prossima venuta del Regno di Dio in terra, concepito come la conciliazione di felicità e giustizia attuata per divino intervento. Il Cristianesimo primitivo — secondo Buonaiuti — fu un impetuoso divampare di speranza collettiva nell'avvento di un Regno di giustizia e di bontà, un'attesa di cose ultime, una speranza entusiastica tutta protesa verso l'avvenire. A quel tempo di entusiasmo e di fede bisognava tornare, bisognava rivivere quel millenarismo. Per questo, il Cristianesimo doveva rinunciare a dogmi e a riti, a credenze soprannaturali e a gerarchie, e rifarsi un'anima fanciulla ridiventando ciò che

fu in principio: gioconda e operosa aspettativa di un bene collettivo che la vita realizzerà sulla terra in un imminente avvenire per l'azione delle forze anonime che la governano.

Speranza e fiducia nella vita, serena attesa nel trionfo del bene, ottimismo gaudioso: il Cristianesimo primitivo, secondo Buonaiuti, è tutto qui. E ad esso bisogna ritornare. Di queste idee sono piene le famose *Lettere di un prete modernista*, pubblicate anonime; ma dovute appunto a Buonaiuti. Ma venne la condanna del modernismo e delle *Lettere*, e Buonaiuti, come molti altri, si sottomise.

Gli anni passarono. La guerra era da poco finita quando Buonaiuti ricominciò ad enunciare le sue idee sul Cristianesimo e sulla religione. Ora, per lui, bisognava concepire la religione essenzialmente in funzione della società. La società non può esistere se non pel sacrificio che l'individuo fa di sé alla collettività di cui fa parte e in cui è compreso. Ma perché l'individuo si sacrifichi, è necessario che egli creda di sacrificarsi non alla società, cosa effimera e transeunte, ma ad un ordine eterno di valori che la trascende. Per sacrificarsi in terra, l'individuo deve credere di

sacrificarsi al cielo e di trovare lassù la sua ricompensa. Il Cristianesimo è la religione perfetta perché, esigendo dall'individuo la sua rinuncia a tutti i beni della terra, il suo distacco da tutti quanti i valori sociali, fa di lui un membro sociale perfettamente pronto a tutto ciò che la società esige da lui. In questo paradosso vivente, per cui, distaccando l'individuo dalla società, il Cristianesimo prepara alla società una creatura pronta a tutto sacrificarle, è la prova dell'eccellenza del Cristianesimo come religione. Inutile insistere sul carattere tutto modernistico di queste teorie, in cui Loisy e Durkheim, Blondel e James confluivano in uno. Preoccupata del successo della propaganda di Buonaiuti, la Chiesa lo scomunicò (1921). Buonaiuti si sottomise. La sottomissione fu per lui il principio di un nuovo svolgimento intellettuale.

Fino ad allora, egli aveva tentato di conciliare la cultura moderna con l'esperienza religiosa cristiana, di versare il vino antico di questa esperienza nel nuovo vaso della filosofia pragmatista contemporanea. Dopo la sua sottomissione, egli rompe con la filosofia moderna. Gli è che, penetrando al lume della

critica storica nello spirito degli antichi testi cristiani e soprattutto dell'epistolario paolino, Buonaiuti aveva scoperto che l'essenza del Cristianesimo è tutta in quel passo XVII, 3 di *Luca*, ove si dice che solo salverà l'anima sua quegli che la perderà, e solo la perderà colui che avrà voluto salvarla. Solo colui che — come dice Paolo (*Romani* XII, 15-6) — tripudierà con chi tripudia, piangerà con chi piange, e, rinunciando a vivere per sé, vivrà per gli altri e in essi disseminerà la propria anima invece di tenerla avaramente stretta in pugno, solo quegli salverà la propria anima per l'eternità. Rinuncia a sé e disseminazione di sé negli altri; umiltà e amore; soppressione dell'egoismo e dedizione di sé alla collettività: ecco i due fuochi intorno a cui si distende l'ellissi della vita cristiana. Più si esce da sé e più ci si rientra, più ci si spoglia a pro' degli altri e più ci si arricchisce, più si piange e si tripudia pei fratelli e più la propria vita si espande nella pienezza del sentimento e della felicità. « Perché nella solidarietà, anche delle lacrime, è il conforto ». Il Cristianesimo recide così dalle radici le cause che mettono gli uomini gli uni contro gli altri, imprime ai

rapporti umani carattere di universalità, affratella gli uomini in un organismo mistico, nel cui seno scompaiono le divisioni dello spazio e le lacerazioni del tempo: la Chiesa. Il misticismo associato di Buonaiuti lo porta logicamente dal Cristianesimo alla Chiesa, intesa come comunione di spiriti associati nella fede e nella pratica del messaggio di Cristo. Il suo sogno era di riportare agli uomini moderni l'antico messaggio paolino spogliato degli orpelli mitologici che ne aduggiano il nucleo immortalmente giovane.

Man mano che lo spirito del messaggio cristiano gli si andava svelando nella sua genuina natura, il suo tentativo di conciliarlo con la filosofia moderna appariva a Buonaiuti assurdo e vano. E ce ne dice il perché. Perché la filosofia moderna è essenzialmente idealistica immanentistica evoluzionistica, conduce alla negazione del Dio trascendente e alla divinizzazione dello Stato e della Nazione, di forme di associazione, cioè, che dividono gli uomini e li scagliano gli uni contro gli altri. In quanto idealistica, il suo sbocco fatale è il solipsismo: la riduzione del mondo esterno, cose e persone, a fantasmi e sogni del

soggetto percipiente; l'incomunicabilità degli spiriti; il dubbio scettico se esistano spiriti oltre colui che pensa. Essa distrugge dalle fondamenta la possibilità stessa della religione come misticismo associato, come fraternità, come Chiesa.

Non appena ciò si fa chiaro alla mente di Buonaiuti, egli butta risolutamente a mare la filosofia moderna e la sua stessa apologetica anteriore. Al misticismo associato egli cerca la base filosofica nel Tomismo. Il Tomismo ammette che c'è una realtà anteriore allo spirito dell'uomo e da esso indipendente, che l'uomo può, nelle linee generali, cogliere e afferrare. La percezione che abbiamo degli altri uomini è pel Tomismo percezione vera. Il misticismo associato allora è salvo. Salva la credenza in un Padre provvidente, nel cui amore gli uomini sperimentano la comune fraternità. Al disopra della ragione ora Buonaiuti porrà la fede, perchè la ragione mira a riassorbire l'universo nell'io e la religione, invece, tende a disseminare l'io nell'universo delle cose e degli uomini, perchè la ragione divide gli uomini e la religione li unifica. Ed è approfondendo la definizione del Cristianesimo come forma

perfetta di misticismo associato, che Buonaiuti scopre le prove della sua soprannaturalità.

Insegnando che la salvezza è nella rinuncia gioiosa a sè per vivere negli altri, il Cristianesimo si pone contro la voce più profonda dell'istinto e della spontaneità naturale. In ciò la prova della sua divina origine, perchè solo un Divino Maestro poteva pronunciare così radicale condanna della natura e dei suoi istinti e, nello stesso tempo, fornire all'uomo i mezzi per affrancarsene e rinascere nello spirito che è amore. Rinascita di cui l'uomo, abbandonato a sè, non sarebbe capace, perchè è natura e dunque egoismo, se non lo sovvenisse la grazia di un essere divino immolatosi pei peccati di tutti. Ma se la redenzione è necessaria, ciò vuol dire che all'origine della storia vi fu una caduta nel regno della natura e della carne: un peccato originale, che abbandonò l'uomo alle potenze demoniache dell'egoismo e dell'individualità. Sul regno dell'istinto e della natura si libra il regno della Grazia: di contro alla filosofia moderna panteistica e monistica, la filosofia del Cristianesimo riafferma il dualismo di carne e spirito, di natura e

grazia, di mondo e sopramondo. Tutto il sistema dogmatico del Cristianesimo deriva così per Buonaiuti con inflessibile logicità dalla definizione di esso come forma perfetta di misticismo associato. E, spostandosi ancora una volta, come da Blondel aveva riparato in San Tomaso, così ora da San Tomaso — che gli sembra troppo indulgente verso la natura umana — ripara in Giansenio. Il Giansenismo afferma che l'uomo è irrevocabilmente dannato alla corruzione, al peccato, alla morte, assolutamente incapace di redimersi con le sole sue forze, bisognoso di salvazione che non può venirgli che dalla grazia di un Redentore *ab extra*. Il Giansenismo è indissociabile dal pessimismo, dalla fede nel trascendente e nella grazia divina, al difuori di ogni merito della creatura.

Questa ultima fase del suo pensiero Buonaiuti l'ha esposta in molti libri. Questi furono condannati, e contro l'Autore venne lanciata la scomunica maggiore. Perchè? Perchè la Chiesa comprese benissimo che Buonaiuti era rimasto pragmatista e modernista della più bell'acqua: anche ora, infatti, egli affermava l'esistenza in sè degli altri, del mondo e di Dio non come verità di ragione, ma come cre-

denza utile a fondare e spiegare l'atto di amore.

Ma chi si pone dal punto di vista giansenistico non può più fare dell'esperienza religiosa una trasposizione mitica e mistica del fatto sociale, come pur continua a fare Buonaiuti. Se l'uomo è dannato per natura, anche l'umanità come tutto, come organismo collettivo, come *massa*, è condannata. Dal punto di vista giansenistico l'uomo e come singolo e come specie non è capace con le sole sue forze di attuare in sè un così radicale capovolgimento delle naturali disposizioni peccaminose, un così totale superamento del naturale egoismo.

Sul pensiero di Buonaiuti ha molto influito il pensiero di Rudolf Otto. Egli ne ha tradotto in italiano il *Sacro* ma ne ha corretto la teoria, aggiungendo che il nulla in cui la creatura si sente precipitare di fronte all'esperienza del *numinoso* è il nulla del peccato. Egli ha moraralizzato la dottrina di Otto e ha tentato poi d'innestarvi la sua antica dottrina della società come vero oggetto dell'adorazione religiosa. Ma la cosa non gli è riuscita. Se il singolo si avverte come peccato e nulla, egli non avvertirà mai il tutto sociale in cui è tuffato come puro

e santo. Da quel punto di vista, il divino non può non spostarsi sopra un piano di assoluta trascendenza. La stessa Chiesa come società degli eletti e dei redenti non ha nulla a che fare con l'organismo visibile che va sotto quel nome. Nè con la posizione giansenistica di Buonaiuti si accorda la sua concezione dell'ascetismo come estraneo allo spirito profondo del Cristianesimo. Se l'uomo in quanto essere naturale è dannato, l'ascesi è l'unico atteggiamento possibile verso il mondo e la natura. Giansenismo, ascetismo, trascendenza, grazia non sono termini dissociabili. Chi ne assume uno deve per forza assumerli tutti. Il manicheismo psicologico spingerà Buonaiuti verso il trascendentismo assoluto (1).

Ma è proprio certo che l'uomo, e come singolo e come specie, è *per natura* libidine, concupiscenza, volontà di piacere e di potenza? e che l'amore, se è *in* lui, non è *da* lui, ma gli viene dall'alto, dal Redentore, dalla Grazia, da Dio? Asserire questo è *definire* l'uomo come confitto per *natura*, per *essenza* all'egoismo, alla concupiscenza, alla volontà di piacere e di potenza. *Ma l'uomo è per definizione l'indefinibile*: e cioè non va soggetto a defini-

zione. ***La sua natura è di non essere natura. La sua essenza è di non essere essenza.*** E lo ***definisce,*** cioè lo ***nega*** come uomo, tanto chi ne fa un essere condannato, se lasciato alle sue sole forze, a non poter fare che il male (Giansenismo), quanto chi ne fa un essere per natura buono (Rousseau), legato per definizione a una legge di bene e di progresso morale (Idealismo italiano contemporaneo). L'uomo è Attività e cioè vivente possibilità del sì e del no, del bene e del male, della concupiscenza e dell'amore, ***indeterminazione, indefinizione vivente.*** Definirlo è negarlo. Ma se ciò è vero l'uomo può redimersi da sè e non ha bisogno nè di grazia nè di redenzione dall'alto.

(1) Cfr. sulla prima fase della vita di Buonaiuti anche *Ricognizioni,* cap. VI.

XXVIII.

GIUSEPPE RENSI
O LA RIVOLTA CONTRO IL REALE

Gli ultimi libri di Giuseppe Rensi (1) hanno prodotto nel pubblico dei suoi lettori un senso di sorpresa. O non era Rensi noto ormai come l'antidogmatico e lo scettico per eccellenza? E come, dunque, dall'antidogmatico e dallo scettico è saltato fuori il materialista e l'ateo? Il materialista non è dogmatico allo stesso titolo del filosofo spiritualista e idealista? Chi nega Dio non prende posizione allo stesso titolo di chi lo afferma? Rensi ha, dunque, ancora una volta negato sè stesso, ritornando all'antico dogmatismo, benchè capovolto, che s'illudeva di avere definitivamente superato? Tutte domande che riceveranno risposta adeguata ed esauriente quando siasi compreso il ritmo vero dell'evoluzione della filosofia di Rensi, e come questa siasi svolta e si svolga secondo una logica sentimentale che non ha nulla a che fare con la logica delle scuole.

Temperamento pugnace e individualistico, « poeta maledetto » della filosofia, amatore di tutte le cause perdute, Rensi è di quelli cui piace dire di no alla scuola dominante e di starsene coi vinti, salvo, quando siano divenuti vincitori, a piantarli in asso e a passare al campo opposto. Ove si dia alla parola *idealista* il senso che ha nel discorso comune e corrente, questo sedicente scettico e materialista è il filosofo più idealista che abbia oggi l'Italia. E poichè in Italia la scuola filosofica dominante, in teoria e in pratica, era ed è tutt'ora l'Idealismo, Rensi ha detto di no all'Idealismo, e la sua negazione ha accompagnato fedelmente tutte le metamorfosi che l'Idealismo ha subìto da noi negli ultimi anni. Perciò non aveva tutti i torti chi, scherzando, chiamava Rensi il Bastian Contraro della filosofia idealistica.

L'Idealismo pone a principio supremo del mondo lo Spirito, l'Io, la Ragione: contro di esso, Rensi affermava che non v'è la Ragione, ma tante ragioni diverse, opposte, mutevoli, incomunicabili, l'una per l'altra irrazionali; non ragioni, dunque, ma opinioni. Dal postulato che la Ragione è principio del mondo naturale e umano, l'Idealismo pareva condotto logica-

mente a concludere che Stato degno di questo nome è solo quello ove domina la Ragione, ove l'uomo si riconosce nella legge, ove la legge è prodotto dell'uomo: la Democrazia sembrava il naturale corollario politico dell'Idealismo. In opposizione, Rensi affermava che, non essendovi *la* Ragione ma *le* ragioni, e le ragioni essendo opposte ed equivalenti, per mettere un po' d'ordine nell'umana società ci vuole la forza, l'Autorità: lo Scetticismo sembrava condurlo a giustificare una pratica di governo nettamente antidemocratica e reazionaria. L'Idealismo va al potere, e presta l'armamentario dei suoi sillogismi alla fondazione di uno Stato forte, ove il potere esecutivo è tutto, e che vive in buon'armonia con la religione dominante: ed ecco allora Rensi volgersi decisamente alla Democrazia, e nel suo scetticismo e irrazionalismo cercarle un fondamento filosofico. Il suo pensiero si orienta decisamente in senso anticlericale e democratico.

In *Interiora rerum* Rensi non ha abbandonato ancora l'antico punto di vista scettico, ma il suo scetticismo si fa, se possibile, più intransigente e radicale, e si allea risolutamente al più nero pessimismo. La storia, per lui, non

è che un continuo voler uscire dal presente, perchè questo è sempre errore e male, perchè la razionalità e il bene non sono mai un essere, ma sempre un dover essere, il quale non è mai, e quando è, cessa di essere razionalità e bene, diventa assurdo e male, e perciò si vuole uscirne, perciò si passa ad altro, e cioè prosegue la storia. Il reale — dunque — è sempre irrazionale e il razionale è sempre irreale. Lungi dall'essere il divino privilegio dell'uomo, la ragione è la sua maledizione originale. Prima che la ragione sorgesse sul mondo, l'assurdo, il caso, il dolore erano nel mondo come un fatto che c'è perchè c'è, ma che nessuno si era ancora levato a sentenziare che non ci dovess'essere. La ragione è sorta, e quello che era un *fatto* è diventato un insolubile *problema.* L'apparire della ragione — dice Rensi, riecheggiando il Leopardi dello *Zibaldone* — è tutt'uno con l'apparire della realtà come irrazionale cattiva crudele: tutte qualifiche che non sono in sè, nella realtà, ma che noi, appunto perchè animali razionali, imprimiamo alle cose. La salvezza sarebbe nel ritorno all'inconscia natura ove si gode e si soffre come un fatto, ma dove non si valuta, non si approva, non si

disapprova, non si sente come qualcosa che *non dovrebb'esserci* ciò che *ci è*, puramente e semplicemente. Il sorgere della ragione è il sorgere della pazzia del caso dell'assurdo del male. Allora? Astenersi dal giudicare: constatare e non spiegare, tenersi all'unica cosa certa che sono i dati dei sensi, e non andare oltre. Lo scetticismo di Rensi è, così, prossimo ormai a convertirsi in materialismo fenomenistico. In *Realismo* Rensi compie risolutamente il passo.

Riallacciandosi a Mach e ad Avenarius, a James, ad Ardigò e ai Neorealisti americani, forzando il kantismo a un'interpretazione nettamente fenomenistica, egli in *Realismo* afferma non solo che la percezione è l'unica cosa certa, ma anche che è l'unica realtà. Le sensazioni non già ci rivelano il mondo, *sono* esse il mondo; la materia del mondo è fatta di sensazioni autoavvertentisi, esistenti in sè, o isolate o coi loro aggruppamenti temporali spaziali causali che, quindi, non la mente immette nelle cose, ma che essa riceve dalle cose. Nulla v'è al mondo che sensazioni spazio-temporali, cioè materia, non la materia in sè, ma la materia come percepita e sentita. L'*io* nasce quando sensazioni si uniscono in gruppo, in modo che

nell'interno di ogni gruppo le sensazioni che lo compongono si avvertono fra di loro. Così, dal seno stesso dell'idealismo, scaturisce un *neorealismo*, un *neomaterialismo*. La conseguenza è che non esiste nulla che non sia sensazione, che non sia materia: nè lo Spirito nè l'Io nè la Ragione (contro l'Idealismo), e che ha ragione il « crasso materialismo dei portinai », i quali non ammettono realtà che non si veda, non si palpi, non si gusti, non si fiuti. Lo scetticismo rensiano cede il campo a un materialismo fenomenistico, che conduce in religione al più risoluto ateismo e in politica al più radicale laicismo democratico.

All'ateismo, poichè l'unico essere che noi uomini possiamo concepire riducesi a ciò che, date certe condizioni, si può vedere toccare percepire, è evidente che, Dio non potendo essere nè visto nè toccato nè percepito, non gli si può applicare la qualifica di essere, è « impossibile ed assurdo soltanto pensare o supporre che sia », onde « chi crede nell'esistenza di Dio, è pazzo nel più rigoroso senso della parola ». Solo la persuasione che nulla v'è oltre ciò che i sensi ci mostrano permette una condotta veramente religiosa della vita. Poichè,

per Rensi, l'ateismo è religione, anzi « la più alta e pura di tutte le religioni », « la sola che bandisca completamente ogni egoismo », insegnando a guardare con stoica fermezza alla realtà come a qualcosa del tutto indifferente a noi, cieca e sorda, e a sottoporcisi con rassegnata e impassibile sottomissione. Così, Rensi, il quale, finchè l'Idealismo pareva conducesse al laicismo in politica e in religione, presentava il suo scetticismo come naturale alleato della fede, e, purchè non pretendesse a scienza, autorizzava la fede a riempire il vuoto lasciato dalla Ragione, si volge al più risoluto laicismo e anticlericalismo, quando vede l'Idealismo allearsi alla religione dominante.

E come al laicismo, si volge alla democrazia: negata, infatti, una ragione in sè, egli ricerca il Bene e il Vero nell'Autorità, che oggi egli intende non più, come una volta (*Filosofia dell'Autorità*), come *violenza ab extra*, ma, democraticamente, come pacifico e spontaneo *consensus* delle parti del corpo sociale al tutto e del tutto alle parti, consenso accertato per le vie legali della democrazia e consegnato in un sistema di leggi organico e coerente.

In realtà, come la storia della filosofia dimo-

stra, laicismo e democrazia non sono necessariamente congiunti al materialismo e al positivismo, nè la reazione religiosa e politica ha sempre avuto nell'idealismo un alleato. In sè, le idee non sono che forme vuote, le quali non valgono che per gli stati d'animo che vi sono dentro. La teoria della Predestinazione assoluta, che ha condotto l'Oriente musulmano alla immobilità, ha acceso nei paesi calvinisti la più tremenda febbre d'attività che abbia mai arso il mondo (2). E se con Hegel alla mano i reazionari russi giustificarono filosoficamente lo Zarismo, dalla sinistra hegeliana uscirono Feuerbach, Marx e Stirner, negatori di Dio e dello Stato (3). *Omnia munda mundis*, dice la Chiesa. Nulla di più vero anche in filosofia.

Animo sensibilissimo al dolore al male all'ingiustizia di cui son pieni il mondo e la storia, Rensi dice di no a qualunque *stato* di cose, non essendovene nessuno che non trabocchi di dolore e di male, e si rivolta a qualunque filosofia dica di sì a quello stato e unga di olio sacro i padroni del giorno. La sua filosofia, che nulla ignora delle sottigliezze più squisite della dialettica, nasce immediatamente da un senso d'infinita pietà pei dolori della vita. È que-

sto senso che si rovescia come una lava nei meandri della sua dialettica e conferisce un palpito di drammatica violenza alla marcia del suo ragionamento. Senza alcun dubbio, Rensi è il migliore scrittore di filosofia che abbia oggi l'Italia.

Ma era fatale che, invecchiando, l'impresa di dare una coerente fondazione filosofica al suo pessimismo gli apparisse vana e senza costrutto: materialismo o fenomenismo, irrazionalismo o scetticismo, indifferentemente egli ora li mescola e se ne serve. Al ragionamento serrato preferisce ormai la breve confessione frammentaria, il *pensiero*. Se prima si rivoltava e lottava *come se* sperasse, ora non lotta più e non si rivolta più, ma, ostinatamente, dice di no e si rifiuta. L'esperienza di una lunga esistenza lo ha convinto che dolore e male sono ineliminabili dalla vita, che vivere è patire e far patire e che per esser buoni bisogna esser morti alla vita. E il suo pessimismo è divenuto totale nullismo, disperazione senza più luce di speranza.

(1) Sulla prima fase, puramente scettica, della filosofia di Rensi, cfr. *Ricognizioni*, cap. IV.

(2) Cfr. *Homo Faber*, cap. V.

(3) Cfr. *Storia e Antistoria*, cap. I.

XXIX.

CARLO MICHELSTAEDTER O LA PERSUASIONE CONTRO LA RETTORICA

Freccia in eterno volante verso un segno che in eterno fugge dinanzi a lei; caccia affannosa a un futuro che è sempre fuori di lei e per amor del quale tutta si rovescia fuori di quel presente che solo può essere suo; eterna sete e fame di stare di consistere di permanere; deficienza eterna ed eterno desiderio di vivere; perpetua mutazione e varietà infinita; passare eterno che, solo, esso, non passa mai: tale il concetto, meglio: il senso e l'esperienza che Carlo Michelstaedter ha della vita. Vita che, dunque, ha in sè, nata a un parto con lei, la morte:

> Morte vita,
> la morte nella vita.
> Vita morte,
> la vita nella morte.

È questa la vita di cui la maggior parte degli uomini si contenta, tanto da non immaginar nemmeno ve ne possa essere un'altra. Ma chi è giunto a tanta altezza di spirito da raccogliere e totalizzare in sè la vita, non può star contento di questo che non è vivere, ma continuo morire:

> Ma la vita
> la vita non è vita,
> se la morte
> la morte è nella vita.

Egli realizzerà in sè una vita che è tutta e solo vita. Egli si attua come vita pura e assoluta. L'uomo il quale ha vinto in sè la morte non insegue più fuori di sè ciò che il futuro gli promette e in cui l'illusione gli faceva sperare di trovare la pienezza di quella deficienza che egli sentiva in sè. Per ciò stesso le porte del futuro si chiudono dinanzi a lui: ed egli vive raccolto concentrato fisso nel presente, non corre più ma sta consiste si possiede, è sufficiente a sè stesso autarca *persuaso*. L'uomo *persuaso* trionfa del futuro e della morte. Le onde del tempo si spengono dolcemente mormorando ai suoi piedi. Nell'oceano eternamen-

te irrequieto dell'esistenza egli non è più onda fra onde, travolto in un moto che mai non resta e mai non procede, fallace come il moto delle onde quale appare a chi sta sulla riva, ma si solleva diritto fermo sereno come scoglio che le acque lambiscono e non sommergono:

Beata l'alma ove non corre tempo.

Accanto alla vera vi è la falsa persuasione, la persuasione della rettorica, inganno tramato dal dio della *Filopsichia*, dell'Amore alla vita. Sedotto dalla voce di questo dio benevolo e prudente, l'uomo insegue false immagini di bene, nelle quali ripone la sua felicità la sua persona il suo valore il suo essere, e che sempre fuggendo innanzi a lui lo lasciano con una sete insaziata di vivere. L'uomo allora crede di essere persona e non è: se lo fosse, starebbe e non si muoverebbe, sarebbe possesso e non caccia. La sua non è vera, ma falsa persuasione; non persuasione, ma rettorica. Internamente deficiente, invano crede sfuggire al vuoto in cui si sente mancare rifugiandosi nella compagnia di altri uomini: « saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'al-

tro ». Gli è che l'uomo sedotto dalla rettorica già con sè stesso si sente solo, poichè non è uno ma nessuno, non in sè ma fuori di sè avendo il suo essere. Egli non ha le cose, le cose hanno lui. E la morte che lo ghermisce è come un ladro che spogli un nudo. Il dio della Filopsichia fa brillare dinanzi a lui volta per volta un lume, ed egli vi corre, credendo, giunto che sia ad esso, di possedere la felicità assoluta, la persuasione: ma allora il buon dio familiare accende tosto un'altra luce, alla quale di nuovo il vivente si volge, che così, nella nebbia indifferente delle cose, nel tumulto assordante della vita, nel fluire senza posa della correlatività universale, insegue eternamente il futuro.

È questo eterno supplizio di Tantalo che il più degli uomini chiama corsa al piacere. E di essa è fatta la trama della loro vita empirica. Ma talvolta quella fragile trama si lacera, e quasi ondata di buio che si rovesci da una finestra aperta in una stanza luminosa irrompe nella coscienza il sordo e continuo pianto della vita che sente in sè la morte. Invano contro i terrori della vita l'uomo si rifugia nel pensiero: è questo il suo nemico. Il pensiero lo stacca dal presente immediatamente vissuto, lo

rende estraneo ad esso e per ciò a sè stesso, gli trasforma la vita in morta teoria, lo fa cittadino di un regno di larve che scambia per cose reali. « Come l'uomo dagli occhi fosforescenti dannato a girare nell'immensa caverna senza uscita, che il riflesso dei propri occhi vede via via sulla parete, e opposta al riflesso gira l'ombra dietro di lui: ombra sotto, ombra sopra al pallido punto della parete, ombra ai lati — e la notte paurosa nell'infinito vano della caverna dov'egli pur trae i suoi passi ».

Ma l'uomo che in sè ha realizzato la persuasione, che ha in sè fermato il tempo, quegli non teme la morte perchè l'ha vinta in sè. Teme la morte solo chi l'ha già in sè. A chi tutta la vita ha nel pugno del presente la morte nulla toglie poichè niente in lui chiede di continuare. Nulla aspettandosi dal futuro, affrancato dall'irrazionalità del bisogno, conosce le cose come sono non per lui ma in sè stesse, nell'oggettività loro, agisce e non è agito, non è vissuto ma vive, veramente e puramente vive, come se ogni momento fosse l'ultimo. *Egli vive la bella morte*:

> Niente da aspettare
> niente da temere

niente chiedere — e tutto dare
non andare
ma permanere.
Non c'è premio — non c'è posa.
La vita è tutta una dura cosa.

Tale l'intuizione della vita che nel crepuscolo tragico della breve esistenza (1887-1910) Carlo Michelstaedter espresse in versi ed in prosa in una serie di scritti che la pietà degli amici ha dato alla luce. Stile personalissimo, mirabilmente vivo ed efficace il suo, in cui, sotto la trasparente e composta superficie di una prosa calcata sui grandi modelli trecenteschi e leopardiani e saldamente articolata, si sente divincolarsi una forza indomita, divampare una fiamma divoratrice, ruggire una tempesta di passione; stile cui conferisce un sapore unico e inconfondibile un certo tono fanciullesco che vi si tradisce talvolta con scappate di adorabile ingenuità, rompenti la marcia severa della dimostrazione scientifica; stile in cui a volta a volta si alternano sostenutezza e abbandono, intellettualismo e lirismo, povero di colore, ma ricco di movimento.

Michelstaedter ha sentito con forza ossessionante e allucinante uno dei caratteri fonda-

mentali del mondo della nostra esperienza, che la speculazione avvertì fino dai primi albori: ciò che i Greci chiamavano la *steresis*, la privazione; ciò che gli asceti dell'India chiamavano la *Tanha*, la deficienza, quindi la fame e sete di vita e di esistenza, spinte dalla quale le creature scendono nel circolo senza fine del *Samsara* (1) Superando d'un balzo ogni fondazione empirica e contingente del dolore della vita, il geniale giovane ne scopre di colpo la scaturigine metafisica, la radice trascendentale: la vita è essenzialmente fame e sete di vivere perchè essenzialmente tessuta della stoffa del tempo. La vita è nel tempo, è tempo, in quanto e perchè le manca qualcosa che non ha, ma verso cui si precipita e che indietreggia e fugge dinanzi a lei. L'uomo è tempo è desiderio di essere è slancio del presente verso il futuro appunto perchè manca di qualcosa che pure sente necessaria alla sua perfezione, e di cui se avverte la mancanza è segno che essa fa parte ideale della sua essenza, è essa il suo vero essere, come il quale si deve realizzare. È questa pienezza di esistenza, è questa perfezione cui nulla manca, è questa totalità assoluta e infinita di vita,

di cui egli non sperimenterebbe la mancanza se non l'avvertisse come il vero stato fuori del quale tutto il resto non è che apparenza e sogno, ciò che mette nel suo animo le inquietudini feconde le ansie generose i salutari tormenti in cui è la sua nobiltà, che lo salvano dalla dispersione atomica e molecolare del vivere attimo per attimo, istante per istante, che rilegano fra loro i singoli istanti della sua vita e ne fanno i momenti di sviluppo di una energia, la quale man mano che avanza cresce su sè stessa, si conquista, si approfondisce, ed emergendo dal mare delle apparenze si radica nel saldo scoglio della realtà. Se l'essere inorganico vive contratto in un immobile impuntuale presente, senza durata e senza continuità perchè di momento in momento ha sempre tutto quel che gli bisogna, il vivente cui manca sempre qualcosa appunto perciò sempre si slancia verso il futuro a conquistarsi la pienezza del suo essere, ed è ciò che, dandogli le ali per volare senza cadervi sull'abisso informe del puro intemporale presente, gli conferisce la vita e la coscienza.

Michelstaedter non è schopenhaueriano nè buddista. Egli non nega, al contrario afferma

e vuole la vita, ma una vita che sia tutta e solo possesso, senza più desiderio, presente assoluto saldamente stretto in pugno. Ma come nel tempo trovare l'eternità, come annientare la morte che è nella vita? Su questo punto, che è capitale, Michelstaedter non ha che confusi e monchi accenni. In che consiste per lui la persuasione? Non in ciò in cui l'hanno posta tanti moderni, cioè nella stessa corsa verso l'assoluto, corsa senza tregua nè posa, ascensione eterna che non toccherà mai la meta, movimento pel movimento, azione per l'azione, al disopra e al di là dei risultati in cui l'azione volta per volta si condensa e cristallizza e che, nulli e morti in sè, non hanno nè possono avere valore che di sgabello all'anima per slanciarsi di volta in volta più alto e lontano. Michelstaedter respingerebbe con orrore una simile visione della vita: per lui è come se Tantalo si proclamasse dissetato dalla corsa eterna verso l'acqua che in eterno indietreggia dinanzi a lui.

Trova egli allora la persuasione in ciò in cui la posero i Greci, cioè nella calma tranquilla, nella pace profonda dello spirito totalmente distaccato da ciò che non è in poter suo e che solo in ciò che da lui dipende cerca e trova la

felicità? (2) Quest'intuizione della vita sembra più vicina a quella di Michelstaedter, che si volge con nostalgia ai Greci e tutto in loro si rovescia, e parla la loro lingua, sì che il greco gli fiorisce sulla penna con la stessa facilità dell'italiano. Ma il Greco, raggiunta che abbia in sè la calma assoluta, rinuncia ad agire sul mondo delle cose e degli uomini e vive indifferente e lontano, e per Michelstaedter, invece, l'individuo che abbia stretto in pugno il presente non rinuncia ad agire, anzi egli solo è nella condizione di agire davvero, egli solo avendo in sè il punto su cui far leva per smuovere il mondo e per assoggettare saldamente le cose al suo dominio. Ma, in sostanza, chi vada al fondo del pensiero di Michelstaedter troverà che l'io persuaso è per lui in sostanza l'io che si è affrancato dalla servitù della società del progresso della civiltà e che è tornato a vivere sul piano della pura natura: l'io persuaso è un io primitivo, adamico, edenico. È ancora una volta il sogno rousseauviano del ritorno alla natura, alla Vita pura, informe al di qua di tutte le Forme.

(1) Cfr. il mio saggio sul *Buddismo* in *Ricerche religiose* (Roma) del marzo 1932.

(2) Cfr. *La visione greca della vita*, cap. IV.

XXX.

BENEDETTO CROCE O LA TENTATA SINTESI DI ROMANTICISMO E CLASSICISMO

Abbiamo esaminato altrove minutamente la teoria dell'arte come intuizione pura di Benedetto Croce (1). Nelle pagine che seguono esamineremo la visione del mondo e della vita che ci è offerta dal sistema della *Filosofia dello Spirito* di Croce, ne delineeremo le caratteristiche generali, ne saggeremo la consistenza. La diffusione che quel sistema ha avuto in Italia, l'influsso ch'esso ha esercitato sulla nostra cultura impongono che si facciano i conti con esso e di fronte ad esso si prenda posizione.

Unica realtà è lo Spirito. Lo Spirito è conoscenza e volontà. La conoscenza, in un primo momento, è conoscenza dell'individuale nella sua immediata individualità al di qua di ogni mediazione intellettuale (*intuizione*); in un secondo momento, è conoscenza dell'universale, sintesi *a priori* d'individuale e universale, uni-

versale che non si libra al disopra e al difuori delle rappresentazioni, ma vive in esse come l'anima nel corpo (*concetto*). L'intuizione può essere senza concetto, non il concetto senza intuizione. L'intuizione pura è arte; il concetto è filosofia o storia, a seconda che si dia maggior rilievo in esso all'elemento universale o a quello individuale. La volontà anch'essa ha due forme: in un primo momento, è volontà dell'individuale (*economicità*); in un secondo, è volontà dell'universale (*eticità*): la volontà economica può stare senza quella etica; questa ha in sè quella. Perciò la volontà economica è premorale, amorale; la volontà morale è sempre economica. Chi vuole, vuole sempre il bene; e il bene è nient'altro che ciò che si vuole. Ma v'è una volontà, un bene, che è del singolo, dell'individuo, e v'è una volontà, un bene che è universale: chi vuole l'universale, vuole, e perciò il bene universale è anche il suo bene individuale. La stessa legge che regola i rapporti fra i momenti nell'interno della conoscenza e della volontà regola anche il rapporto conoscenza-volontà: si può conoscere senza volere; non si può volere senza conoscere. Tutto lo spirito si configura come sistema di attività,

di sintesi *a priori*, generatrici di valori (il bello, il vero, l'utile, il buono), di cui la prima sta senza la seconda, ma la seconda presuppone e ha in sè la prima; la terza, la seconda e la prima; la quarta, la terza, la seconda e la prima (*legge dei distinti*). Giunto alla quarta, realizzatosi come volere dell'universale, come eticità, lo spirito si rifà intuizione, ricomincia il giro (*circolarità dello spirito*). Tale, nel suo nudo scheletro, il sistema della *Filosofia dello Spirito* di Benedetto Croce. Sistema ch'è tanto noto che possiamo contentarci di questo sommario richiamo.

Esso, in fondo, non è che il sistema dello spirito di Vico ripensato attraverso Kant ed Hegel: da Vico gli viene la concezione dello spirito come sistema di gradi ascendente dalla barbarie alla civiltà, e cioè dalla fantasia alla riflessione, dall'utilità all'eticità e perennemente circolante; da Kant, la concezione delle forme o gradi dello spirito come attività, come sintesi *a priori*; da Hegel, l'eliminazione di ogni trascendenza, la riduzione della realtà a Spirito, l'immanentismo assoluto, la concezione dello Spirito come storia. Il successo del Crocianesimo in Italia si

spiega, oltre che per la sua chiarezza, semplicità e schematicità grandi, e perfino eccessive, anche per il fatto di aver reso assimilabile a cervelli italiani, inclini per natura al realismo e al positivismo, l'idealismo romantico germanico presentandolo loro come un vichianesimo ammodernato e chiarificato.

La realtà è Spirito. Lo Spirito è sistema di sintesi *a priori*, di attività, ingranantisi l'una nell'altra, sì che nell'ultima rivivono sintetizzate e capitalizzate tutte le altre. Dalla fantasia lo Spirito ascende alla riflessione; dalla vita dell'appetito e dell'interesse a quella morale. Contro ogni panlogismo e intellettualismo Croce fa ragione ai diritti dell'intuizione e della fantasia; contro ogni ascetismo o moralismo, a quelli della carne e del senso e della vita. La fantasia è autonoma dalla riflessione, la vita utilitaria dalla vita morale. Ma contro ogni intuizionismo Croce riafferma i diritti dell'intelletto, della ragione, sola competente a pronunciare della verità; contro ogni utilitarismo e naturalismo etico, proclama l'autonomia e la superiorità della vita morale. Il momento romantico non è respinto in pieno, ma è considerato momento della vita dello spirito, infe-

riore, bensì, ma autonomo, ineliminabile e necessario al porsi stesso del momento superiore razionale etico classico. L'individualità ha piena licenza d'attuarsi nella fase estetica ed economica, ma è riassorbita nel porsi dello Spirito come logica e come eticità. La *circolarità dello Spirito* assicura la sua storicità: ogni concetto sorge su quelle intuizioni così e così determinate; ogni filosofia risolve i problemi così e così determinati posti dal suo tempo; ogni volere universale è universale, è etico, in quanto universalizza quella vita sensibile così e così, storicamente, determinata. Lo Spirito si configura come divenire, come storia, come perpetuo arricchimento di sè con sè, come Progresso. Esso dall'immediatezza della fantasia e della vita passionale e utilitaria ascende alle forme mediate del pensiero e dell'eticità per poi rifarsi barbarie, cioè fantasia e vita immediata, e così perpetuamente. Questo il *senso* di Croce. Ma regge la costruzione nella quale egli lo ha enunciato? Vediamolo.

Lo Spirito appare a Croce un sistema di quattro attività, dall'una delle quali *si* passa all'altra secondo una certa legge. *Si* passa. Ma *chi* passa? Ogni forma è quella che è, immobil-

mente, in eterno. La forma estetica non passa in quella logica, nè quella logica in quella economica, nè quella economica in quella etica. E poichè lo Spirito è nient'altro che le sue quattro forme, e di queste nessuna passa, ognuna rimanendo eternamente quella che è, alla domanda *chi* passa? non c'è risposta. E come totalità delle sue forme e come ciascuna forma singolarmente presa lo Spirito è confitto in un'immobilità senza scampo. Storicità dello spirito? Lo Spirito qui è fuori della storia e del divenire. La materia che ogni singola forma impronta di sè, le viene sempre dal difuori, e l'impronta che ciascuna dà alla materia è sempre la stessa. Divenire, storia, progresso? Perpetuo arricchimento di sè con sè? No. Piuttosto moto di una ruota confitta a un perno, che gira monotonamente intorno a sè stessa, e più si muove più resta immobile.

E perchè mai lo Spirito, attuatosi come eticità, come volere dell'universale, come ricchezza e pienezza massima, prova il bisogno di circolare ancora, e cioè d'impoverirsi e rifarsi intuizione? E lo Spirito *può circolare* o *deve circolare*? Da intuizione *deve* farsi concetto e da volere economico volere etico, o *può* farsi

ma anche non farsi? Nel primo caso, la *circolarità* si attua, ma lo Spirito è assoggettato a una fatalità che ne fa una cosa, una natura, è negato in pieno come libertà, come attività; nel secondo caso, la libertà dello Spirito è salva, ma la *legge* della circolarità non funziona più. Del resto, in un circolo non c'è primo nè ultimo punto, e ogni punto è ultimo e primo insieme, secondo da dove si parta: perciò, se lo Spirito è *circolarità*, non c'è ragione di considerare l'intuizione come prima forma e l'eticità come ultima più di quanta ce ne sia di considerare l'eticità come prima e l'intuizione come ultima. Ma se è così, la *legge dei distinti* non funziona più. Insomma: o *legge dei distinti* o *circolarità*. Se quella vale, lo spirito non è *circolarità*, ma scala di gradi che si seguono in ordine determinato a priori: *b* dopo *a*, *c* dopo *b*, *d* dopo *c*. Se lo spirito circola, quella legge non vale, ed è tanto vero che *b* viene dopo *a* quanto il contrario, e lo spirito si configura semplicemente come successione infinita di atti di cui ognuno ricapitola in sè tutti i precedenti.

E come si spiegano in questo sistema l'errore e il male? Chi pensa — afferma Croce —

pensa sempre il vero. L' errore è simulazione di pensiero, è atto pratico che s'insinua nel mondo della teoria e ne assume le apparenze. Chi erra, non pensa, agisce praticamente, obbedisce a un'impulso di utilità o di passione, mentre crede di pensare. Ma, obbiettiamo, se *crede* di pensare, mentre in realtà non fa che agire, se è in buona fede (e l'errore è sempre in buona fede, se no non è errore ma menzogna), che cosa è quel *credere* che non è pensiero e non è senz'altro azione? Il male — afferma Croce — è volere economico respinto e rifiutato e perciò stesso qualificato immorale — esso che in sè stesso è semplicemente amorale, premorale — dallo Spirito nell'atto in cui esso Spirito si realizza come volere etico. Ma la *legge dei distinti* non esigeva che il volere etico comprendesse in sè il volere economico come il più comprende il meno, come il concetto comprende l'intuizione? Adesso ci si dice, invece, che il volere etico ha, sì, in sè il volere economico, ma come l'opposto di sè stesso, come il termine che esso respinge e rifiuta. Prima ci si diceva che chi fa il suo dovere fa *anche* il suo piacere: ora ci si dice che chi fa il suo dovere, chi attua l'universale, ri-

fiuta — perciò stesso qualificandolo come immorale — il volere economico, l'utile, il piacere. La *legge dei distinti* è così distrutta in pieno.

Queste difficoltà non debbono essere del tutto sfuggite a Croce perchè, in una seconda fase del suo pensiero, a poco a poco, la relazione dei quattro gradi dello Spirito, da *legge dei distinti* qual'era prima, ha finito per configurarglisi come rapporto d'implicito a esplicito, così che il primo grado ha in sè *implicite* il secondo e il secondo *explicite* il primo, e così del terzo verso il secondo, e del quarto verso gli altri tutti. Il primo sarebbe la potenza di cui il secondo è l'atto; questo, la potenza di cui è atto il terzo, e così via. Ma esplicitatosi nel secondo il primo grado, questo è negato come attività autonoma, e giunto che lo Spirito sia al quarto non si vede più come esso possa *circolare*, rifarsi primo, cioè da sommamente esplicito rifarsi sommamente implicito: lo Spirito non *circola* più. Chi faccia dell'intuizione un concetto implicito e dell'economia una morale implicita si vede costretto a proclamare la morte dell'intuizione, dell'arte, nel concetto, nella filosofia, una volta che questa

si è esplicitata, e così dell'economicità nella morale. Si ricade in pieno moralismo e panlogismo. Si torna a Hegel. L'esigenza romantica è distrutta dalle radici.

Nè a ciò si rimedia con la teoria cui ora Croce sembra essersi fermato, in una terza fase del suo pensiero: teoria della *compresenza dei distinti* in ogni attimo di vita spirituale con prevalenza quantitativa ora dell'uno ora dell'altro. Teoria che fa dello Spirito una specie di carro a quattro cavalli di cui or l'uno or l'altro tira il carro, e che da una parte non si concilia affatto con la *circolarità* (se lo Spirito è tutte quante le sue forme in ogni attimo della sua vita è evidente che non *circola* più da una forma all'altra); dall'altra non si concilia affatto con la *legge dei distinti* (e, infatti, non si vede come possano essere compresenti attività di tal natura che la logicità per attuarsi come tale deve avere in sè digerita l'intuizione, e l'eticità per porsi come tale deve avere da sè respinta e rifiutata la pura economicità).

Se il rapporto dei gradi è concepito come rapporto di mera implicazione dell'inferiore nel superiore, si fa dello Spirito un sistema di

attività fuori della storia; se è concepito come rapporto di esplicito a implicito, il grado inferiore è sacrificato al superiore e si è condotti per forza al panlogismo e al moralismo; se è concepito come rapporto di coesistenza, più che mai si fa dello Spirito un sistema di forze proiettato fuori della storia nell'immobilità di un eterno presente: in tutte e tre queste posizioni, il gran problema della conciliazione del Romanticismo col Classicismo, dell'Individuo col Tutto, della Spontaneità vitale con la Riflessione e l'Eticità non è risoluto.

E mancata è anche la conciliazione tentata da Croce d'Irrazionalismo e Razionalismo. Egli tenta arrivarvi facendo del conoscere l'antecedente necessario del volere, il quale — egli dice — non nasce nel vuoto, ma in una determinata situazione di fatto fornita dalla conoscenza, situazione che condiziona e necessita la volontà, la quale, però, non ripete la situazione tal quale, ma le aggiunge qualcosa e perciò è atto di libertà. Al che è facile obbiettare che se la volontà crea del nuovo, se aggiunge qualcosa *ex nihilo* alla situazione di fatto su cui sorge, è spontaneità assoluta, e come tale, non condizionata dalla conoscenza, irriduci-

bile ai suoi antecedenti, inesplicabile, irrazionale, alogica.

Intelligenza e Volere, Ragione e Spontaneità vitale nel sistema di Croce sono posti fianco a fianco. In quanto conosce, afferma Croce, puramente e semplicemente conosce, lo Spirito non fa che sussumere l'individuale sotto la categoria che gli spetta; non fa che dire: *x* fu intuizione; *z* fu volere economico; *y* fu volere etico; non fa insomma che qualificare categorialmente l'atto. Dovunque, lo spirito conoscente non vede che atti, i quali, se furono attuati, furono buoni, furono valore, furono positività in atto: tutto andò come doveva andare, tutto fu bene; nulla da lodare nulla da biasimare. È solo in quanto lo Spirito agisce che ha bisogno di opporsi alla realtà, criticarla, rifiutare l'atto, trovare che le cose vanno male e potrebbero e dovrebbero andar meglio. Ma allora la conseguenza è che per conoscere (veramente, cioè storico-filosoficamente conoscere) bisogna essere morti all'azione e alla vita; che per agire bisogna non pensare e scordarsi di aver pensato, e che meglio agisce chi meno pensa. Tra Azione e Intelletto Croce spalanca così un incolmabile abisso. Lo Spirito per Croce è per

metà pensiero paralitico, per metà azione cieca. Ma nella favola indiana il cieco portava sulle spalle il paralitico che gli faceva da occhio, mentre nella teoria di Croce, perchè il cieco (la vita, l'azione) possa camminare deve abbandonare al suo destino il paralitico (il pensiero): se no, non marcia.

Ma dal suo stesso punto di vista come può Croce asserire che il pensiero storico *giustifica* tutto? Dal punto di vista crociano, tutto quello che il pensiero storico può fare è dire: qui ci fu quest'atto, qui ci fu quest'altro atto; Nerone volle il suo utile, Paolo invece volle il bene di tutti; le cose sono andate così perchè sono andate così; se fossero andate altrimenti, sarebbero andate altrimenti. Constatare l'atto, rivivendolo, riagendolo nella sua logica interna non è *giustificarlo* da un punto di vista superiore. Per *giustificare* l'atto, *tutti* gli atti, *tutta* la Storia bisognerebbe poter dire: le cose andarono così perchè non potevano non andare così, perchè Dio o la Provvidenza voleva che andassero così, perchè in quell'atto chi agiva non era l'individuo, ma Dio. Ma allora, addio libertà dell'umano volere, addio spirito come sintesi creatrice, come spontaneità, come libertà, come

creazione *ex nihilo!* Se il volere umano è libero, come Croce pur vuole, ciò che fu poteva bene anche non essere, e se poteva non essere, constatarlo, qualificarlo categorialmente, non è *giustificarlo*, cioè — se la parola *giustificare* ha un senso — approvarlo in nome e dal punto di vista di un valore, di un criterio, che non coincide immediatamente con il criterio e il valore interno all'atto stesso.

Insomma, o ci si pone dal punto di vista dell'atto stesso, interno all'atto stesso, e allora si può constatarlo, ma non giustificarlo, o lo si giustifica, e allora si trascende l'atto, ci si pone da un punto di vista non interno all'atto, e da questo punto di vista si può lodare l'atto, ma si può anche condannarlo.

E infatti, spinto dalla logica della sua posizione, nelle sue ultime opere Croce ha finito per negare ogni autonomia all'individuo e per farne un puro strumento dello Spirito Universale, che si serve di lui per i suoi fini trascendenti e che fa bene tutto quello che fa, anche quello che in un altro piano di vita appare male. Croce finisce per definire il pensiero storico quello che vedendo la realtà dal punto di vista dello Spirito Universale trova che *tutto*

quello che fu *fu bene*. Così si ripiomba in seno alla trascendenza medievale, al vecchio Dio e lo Spirito come attività creatrice è distrutto in pieno. E poichè per agire bisogna trovare — secondo Croce — che *non* tutto è bene, ne segue che, per agire, lo Spirito Universale, Dio, ha bisogno di dimenticarsi di essere Dio, perchè se no, vedendo le cose come Dio, troverebbe che son tutte buone e non agirebbe più. Per agire, Dio ha bisogno di... cessare di essere Dio. Salvo poi, in un successivo momento, rifattosi Dio, a trovare che fu tutto bene quel che fece... come Dio dimentico di sè, come non-Dio (2).

Gli è che Croce, dopo aver ridotto la realtà a Spirito, ha concepito lo Spirito come Provvidenza al vecchio modo vichiano, che guida il mondo dal di dentro e tutto quello che fa, fa bene e per il bene. Il suo ottocentesco ottimismo gli vietava di ammettere che la Vita può anche non risolvere i suoi problemi, può anche non conciliare le sue contraddizioni, può anche soccombere sotto il peso delle contraddizioni non conciliate; che la Storia non è un dramma in cui ognuno dei personaggi recita la parte che gli è assegnata in anticipo dal

drammaturgo, ma è un dramma che gli attori improvvisano recitandolo e che può anche non concludere o arruffarsi inestricabilmente. Lo Spirito è Atto? Ma l'Atto, in tanto è Atto in quanto può anche non attuarsi o attuarsi diversamente da come si attua. Se lo Spirito è Atto, non c'è posto per una Provvidenza dall'alto. Se lo Spirito è Atto, non v'è piano provvidenziale che pregiudichi la storia: non v'è piano, non v'è legge, non v'è sintesi, non v'è unità, che in quanto e nell'atto stesso di porla e viverla come tale.

Atto = spontaneità, *ergo* imprevedibilità, contingenza.

A gravi aporie va incontro ogni filosofia che pretenda definire lo Spirito, cioè determinarlo *a priori* e *sub specie aeternitatis* come sistema di categorie così e così qualificate e legate da leggi così e così determinate che son quelle e non possono in eterno essere altre, che presuma, cioè, di esaurire il processo infinito del Sapere, di totalizzare lo Spirito, di esorcizzare la viva presenza dell'Irrazionale. Ma l'Irrazionale non si lascia esorcizzare nè esaurire, perchè esso è la Vita in atto, e la Vita in tanto è Vita in quanto è spontaneità, novità, creazione

ex nihilo, che può, sì, quando l'onda creatrice cala, ripetere monotonamente le vie già percorse, ma più è viva, più è sè stessa, e più è creatrice di categorie e di esperienze che si constatano *post factum* ma non si possono nè dedurre nè determinare in anticipo: potenza tanto spontanea, la Vita, che non si può neppure definirla come spontaneità, creazione, sintesi, atto, perchè ciò significherebbe legarla a un fato, e cioè negarla come quella spontaneità come la quale si pretende definirla. Spontaneità che è perchè è, è come è, è se è, è quel tanto che è; immediato in cui han sede e a cui fan capo tutte le mediazioni; mistero che è la cosa a cui tutte le spiegazioni mettono capo e che non si spiega perchè è la cosa più ovvia di questo mondo. Il mistero in piena luce.

(1) Cfr. *Estetica*.

(2) Questo assoluto *Storicismo* Croce lo chiama, non senza abuso di linguaggio, *liberalismo*. Per una minuta critica del cosiddetto *liberalismo* crociano, cfr. *Storia e Antistoria*.

INDICE